

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

LIÇÕES de METAFÍSICA



VIDE EDITORIAL

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

LIÇÕES de METAFÍSICA



VIDE EDITORIAL

**LIÇÕES de
METAFÍSICA**

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

LIÇÕES de METAFÍSICA

Tradução de Felipe Denardi



VIDE EDITORIAL

Lições de metafísica

José Ortega y Gasset

1ª edição — julho de 2019 — CEDET

Copyright © by CEDET

Título original: Unas lecciones de metafísica

Copyright © by Herederos de Ortega y Gasset, 2018

Os direitos desta edição pertencem ao

CEDET — Centro de Desenvolvimento Profissional e Tecnológico

Rua Armando Strazzacappa, 490

CEP: 13087-605 — Campinas, SP

Telefone: (19) 3249-0580

E-mail: livros@cedet.com.br

CEDET LLC is licensee for publishing and sale of the electronic edition of this book

CEDET LLC

1808 REGAL RIVER CIR - OCOEE - FLORIDA - 34761

Phone Number: (407) 745-1558

e-mail: cedetusa@cedet.com.br

Editor:

Thomaz Perroni

Tradução:

Felipe Denardi

Revisão & preparação:

Arthur Roriz

Telma Regina Matheus

Preparação de texto:

Vitório Armelin

Capa:

Mariana Kunii

Diagramação:

Virgínia Moraes

Conselho editorial:

Adelice Godoy

César Kyn d'Ávila

Silvio Grimaldo de Camargo

FICHA CATALOGráfICA

Ortega y Gasset, José

Lições de metafísica / José Ortega y Gasset; tradução de Felipe Denardi – Campinas, SP: Vide Editorial, 2019.

ISBN: 978-85-9507-066-0

1. Filosofia moderna – Ensaios. 2. Ensaios e estudos filosóficos.

I. Autor. II. Título

CDD — 190.2 / 501.01

INDICES PARA CATÁLOGO SISTEMÁTICO

1. Filosofia moderna – Ensaios – 190.2

2. Ensaios e estudos filosóficos – 501.01

Reservados todos os direitos desta obra.

Proibida toda e qualquer reprodução desta edição por qualquer meio ou forma, seja ela eletrônica ou mecânica, fotocópia, gravação ou qualquer outro meio de reprodução, sem permissão expressa do editor.

Sumário

NOTA PRELIMINAR

LIÇÕES DE METAFÍSICA

Aula I

Aula II

Aula III

Aula IV

Aula V

Aula VI

Aula VII

Aula VIII

Aula IX

Aula X

Aula XI

Aula XII

Aula XIII

Aula XIV

ANEXOS

Teses para um sistema de filosofia

Ensimismar-se e alterar-se

NOTAS DE RODAPÉ

Nota preliminar

Dentre as obras mais importantes de Ortega e forçosamente menos conhecidas pelo grande público estão seus cursos universitários, cuja edição póstuma teve início com este, que não se encontra na coleção de suas Obras completas em onze volumes.

Para as gerações mais recentes, que não puderam comparecer às suas aulas, surge assim a oportunidade de assistir, neste livro, à criação e à formulação de um pensamento original que, durante vinte e cinco anos (de 1910 a 1935–36), elevou o ensino de filosofia na universidade espanhola aos mais altos cumes.

Foi impresso inicialmente no *El libro de Bolsillo* da Alianza Editorial em 1966, e logo em seguida na coleção *El Arquero*, com reiteradas reedições que testemunham o interesse suscitado por estas páginas.

O curso foi transcrito de acordo com os manuscritos preparatórios do autor, e corresponde ao que foi professado por ele enquanto titular da cátedra de metafísica da Universidade de Madri, em 1932–33. As explicações de Ortega nas aulas o levavam, por vezes, a desenvolvimentos complementares por conta de motivos circunstanciais, mas o texto que aqui se imprime contém apenas os aludidos manuscritos tal e como foram encontrados entre os seus papéis.

O nome oficial do curso era *Princípios de metafísica segundo a razão vital*, e por isso lhe dei o título editorial abreviado sob o qual foi lançado. Mas o leitor perceberá facilmente que os sentidos tradicionais do termo “metafísica” são ultrapassados pelo pensamento de Ortega. O que este livro contém é a exposição de um sistema original que, com fidelidade ao “tema do nosso tempo”, situa-se entre as mais valiosas contribuições contemporâneas à história da filosofia.

Para a compreensão do pensamento filosófico de Ortega, os seus cursos universitários em Madri, aulas dadas a estudantes mais adiantados, constituem um elemento decisivo. E neste curso — um dos últimos que pôde desenvolver — a exposição de sua filosofia se realiza desde um nível de maturidade de seu sistema filosófico.

Esta nova edição foi revisada e emendada em alguns detalhes conforme

os manuscritos. Além disso, acrescentei-lhe dois anexos: a “Tese para um sistema de filosofia”, que publiquei na Revista de Occidente (outubro de 1965) e agora inclui-se pela primeira vez num livro de Ortega, e um “Apêndice” à aula VI.

As epígrafes colocadas no topo das aulas, bem como tudo o que é posto entre colchetes, são de responsabilidade do editor.

Paulino Garagorri

LIÇÕES DE METAFÍSICA

Aula I

[A falsidade do estudo — A metafísica e sua necessidade — Antagonismo entre o estudante e o criador da ciência — Curiosidade e preocupação — A tragédia da pedagogia — Cultura sem raízes: rebarbarização — Pergunta e resposta — O “fazer” e a justificação da metafísica]

Espero que durante este curso vocês entendam perfeitamente a primeira frase que, depois desta, vou enunciar.¹ A frase é esta: nós vamos estudar metafísica, e isso que vamos fazer é, a princípio, uma falsidade. Pode parecer, à primeira vista, algo estupefaciente, mas o estupor que produz não tira à frase sua dose de verdade. Com essa frase — notem bem — não se diz que a metafísica seja uma falsidade: ela não se refere à metafísica, mas ao fato de nós nos propormos a estudá-la. Não se trata, pois, da falsidade de um ou de muitos dos nossos pensamentos, mas da falsidade de um fazer nosso — do que vamos fazer agora: estudar uma disciplina. Porque isso que eu afirmei não vale apenas para a metafísica, senão só eminentemente para ela. Segundo isso, estudar seria, em geral, uma falsidade.

Não parece que tal frase e semelhante tese sejam as mais oportunas para serem ditas por um professor aos seus discípulos, sobretudo no começo de um curso. Pode-se dizer que equivalem a recomendar a ausência, a fuga, a irem e não voltarem mais. Logo veremos isso: veremos se vocês vão embora e se não voltam porque eu comecei enunciando tamanha enormidade pedagógica. Talvez aconteça o

contrário — talvez aconteça que essa inaudita afirmação lhes interesse. Antes de acontecer uma coisa ou outra — antes de vocês resolverem ir embora ou ficar —, vou esclarecer seu significado.

Eu não disse que estudar seja apenas uma falsidade; é possível que contenha facetas, lados, ingredientes que não sejam falsos, mas basta-me que alguma dessas facetas, lados ou ingredientes constitutivos do estudar seja falso para que meu enunciado possua a sua verdade.

Ora, isso me parece indiscutível. Por uma simples razão: as disciplinas, seja a metafísica ou a geometria, existem, estão aí porque certos homens as criaram graças a um tremendo esforço, e se dispenderam este foi porque precisavam daquelas disciplinas, porque tinham necessidade delas. As verdades que elas contêm foram encontradas originariamente por um homem e logo repensadas ou reencontradas por outros, que sobrepujaram seu esforço ao do primeiro. Mas se as encontraram é porque as buscaram, e se as buscaram é porque tinham necessidade delas. E se não as tivessem encontrado teriam considerado fracassadas as suas vidas. Se, ao contrário, encontraram o que buscavam, é evidente que isso que encontraram se adequava à necessidade que sentiam. Isso, que é óbvio, é contudo muito importante. Dizemos que encontramos uma verdade quando achamos certo pensamento que satisfaz uma necessidade intelectual previamente sentida por nós. Se não nos sentimos necessitados desse pensamento, ele não será para nós uma verdade. Verdade é, portanto, aquilo que aquietava uma inquietude de nossa inteligência. Sem esta inquietude não é possível aquele aquietamento. Do mesmo modo dizemos que encontramos a chave quando achamos o preciso objeto que nos serve para abrir um armário, de cuja abertura temos necessidade. A precisa busca se acalma no preciso encontro: este é função daquela.

Generalizando a expressão, teremos que uma verdade não existe propriamente senão para quem tem necessidade dela; que uma ciência não é tal ciência senão para quem a busca com afã; enfim, que a metafísica não é metafísica senão para quem necessita dela.

Para quem não necessita, para quem não a busca, a metafísica é uma série de palavras, ou, se quiserem, de idéias, que, ainda que se creia tê-las entendido uma a uma, carecem definitivamente de sentido; isto é: para entender verdadeiramente algo, e sobretudo a metafísica, não faz falta ter aquilo que se chama de talento nem possuir grandes conhecimentos prévios — o que faz falta, ao contrário, é uma condição elementar, mas fundamental: o que faz falta é necessitar dela.

Entretanto, há diversas formas de necessidade. Se alguém me obriga

inexoravelmente a fazer algo, eu o farei necessariamente e, contudo, a necessidade desse meu fazer não é minha, não surgiu em mim, pois me foi imposta desde fora. Eu sinto, por exemplo, a necessidade de passear, e esta necessidade é minha, brota em mim — o que não quer dizer que seja um capricho ou um gosto, não; sendo uma necessidade, tem um caráter de imposição e não se origina no meu arbítrio, mas me é imposta desde dentro do meu ser; eu a sinto, com efeito, como uma necessidade minha. Mas quando saio para passear e o guarda de trânsito me obriga a seguir numa determinada direção, encontro-me com outra necessidade, que já não é minha, mas que me é imposta do exterior, e diante disso o máximo que posso fazer é refletir e me convencer de suas vantagens, e em vista disso aceitá-la. Mas aceitar uma necessidade, reconhecê-la, não é senti-la, senti-la imediatamente como uma necessidade minha — é mais uma necessidade das coisas, que delas me chega, forasteira, estranha a mim. Nós a chamaremos de necessidade mediata, em oposição à imediata, a qual eu sinto, de fato, como tal necessidade, nascida em mim, com suas raízes em mim, inata, autóctone, autêntica.

Há uma expressão de São Francisco de Assis onde ambas as formas de necessidade aparecem sutilmente contrapostas. São Francisco costumava dizer: “Necessito de pouco, e desse pouco necessito muito pouco”. Na primeira parte da frase, São Francisco alude às necessidades exteriores ou mediatas; na segunda, às íntimas, autênticas e imediatas. São Francisco necessitava, como todo ser vivo, comer para viver, mas nele essa necessidade exterior era muito escassa — isto é, materialmente ele necessitava comer muito pouco para viver. Mas, além disso, sua atitude íntima era de não sentir uma grande necessidade de viver; sentia muito pouco apego efetivo à vida e, conseqüentemente, sentia muito pouca necessidade íntima da necessidade externa de comer.

Pois bem: quando o homem se vê obrigado a aceitar uma necessidade externa, mediata, encontra-se numa situação equívoca, bivalente, porque equivale à sugestão de que faça sua — “aceitar” quer dizer isto — uma necessidade que não é sua. Ele tem, querendo ou não, de se comportar como se fosse sua; ele é, portanto, convocado a uma ficção, a uma falsidade. E ainda que o homem ponha toda a sua boa vontade a serviço de senti-la como sua, não quer dizer que o consiga, o que nem sequer é provável.

Feito esse esclarecimento, vejamos qual é a situação normal do homem chamada “estudar”, usando esta palavra sobretudo no sentido que tem enquanto estudo do estudante — ou, em outras palavras, perguntemos o que é o estudante enquanto tal. E acontece que nos deparamos com algo tão estupefaciente quanto a escandalosa frase com a qual iniciei o curso. Deparamo-nos com o fato de que o estudante é um ser

humano, masculino ou feminino, ao qual a vida impõe a necessidade de estudar as ciências das quais ele não sentiu imediata, autêntica necessidade. Se deixarmos de lado os casos excepcionais, reconheceremos que no melhor dos casos o estudante sente uma necessidade sincera, porém vaga, de estudar “algo”, assim in genere, de “saber”, de instruir-se. Mas a vagueza desse desejo evidencia sua escassa autenticidade. É evidente que um tal estado de espírito jamais levou à criação de um saber — porque este é sempre concreto, é saber precisamente isto ou precisamente aquilo, e segundo a lei que eu insinuava há pouco, da funcionalidade entre buscar e encontrar, entre necessidade e satisfação, os que criaram um saber o fizeram porque sentiram, não o vago afã de saber, mas o concretíssimo afã de averiguar tal coisa determinada.

Isso revela que, mesmo no melhor dos casos — e repito, salvas as exceções —, o desejo de saber que o bom estudante possa sentir é completamente heterogêneo, talvez antagônico ao estado de espírito que levou à criação do saber mesmo. Porque a situação do estudante perante a ciência é oposta àquela em que estava o seu criador. E, com efeito, a ciência não existe antes de seu criador. Ele não a encontrou primeiro e depois sentiu a necessidade de possuí-la, mas primeiro sentiu uma necessidade vital e não-científica, e esta o levou a buscar sua satisfação; encontrando-a em certas idéias, destas resultou a ciência.

Ao contrário, o estudante se encontra, desde logo, com a ciência pronta, como uma cordilheira que se levanta diante dele e impede seu caminho vital. No melhor dos casos, repito, a cordilheira da ciência o agrada, o atrai, parece-lhe bonita, promete-lhe triunfos na vida. Mas nada disso tem a ver com a necessidade autêntica que leva a criar a ciência. A prova disso está no fato de esse desejo geral de saber ser incapaz de se concretizar por si mesmo no desejo estrito de um saber determinado. Além disso, repito, não é um desejo o que leva propriamente ao saber, mas uma necessidade. O desejo não existe se previamente não existe a coisa desejada, seja na realidade, seja, pelo menos, na imaginação. O que ainda não existe de fato, não pode provocar o desejo. Nossos desejos disparam-se no contato com o que já está aí. A necessidade autêntica, ao contrário, existe sem que tenha de preexistir, nem mesmo na imaginação, aquilo que poderia satisfazê-la. Necessita-se precisamente daquilo que não se tem, do que falta, daquilo que não há, e a necessidade é mais estritamente tal precisamente quanto menos se tenha, quanto menos haja aquilo de que se necessita.

Para ver isso com plena clareza não é preciso sair do nosso tema: basta compararmos o modo com que se aproxima de uma ciência pronta quem vai estudá-la e quem sente autêntica, sincera necessidade dela.

Aquele tenderá a não questionar o conteúdo da ciência, a não criticá-la: ao contrário, tenderá a se confortar pensando que esse conteúdo da ciência pronta tem um valor definitivo, que é a pura verdade. O que ele busca é simplesmente assimilá-la tal e como já está aí. O necessitado de uma ciência, por sua vez — aquele que sente a profunda necessidade da verdade —, se aproximará com cautela do saber já pronto, cheio de suspicácia, submetendo-o a crítica, partindo quase de um preconceito de que não é verdade o que livro sustenta; em suma, precisamente porque necessita do saber com radical angústia, pensará que ainda não o encontrou, e procurará desfazer aquilo que se apresenta como pronto. Homens assim são os que constantemente corrigem, renovam, recriam a ciência.

Mas isso não é o que significa, em seu sentido normal, o estudar e o estudante. Se a ciência ainda não estivesse aí, o bom estudante não sentiria necessidade dela, ou seja, não seria um estudante. Portanto, trata-se de uma necessidade externa que lhe é imposta. Ao colocar o homem nessa situação de estudante se o obriga a fazer algo falso, a fingir que sente uma necessidade que não sente.

Mas a isso podem ser feitas algumas objeções. Dir-se-á, por exemplo, que há estudantes que sentem profundamente a necessidade de resolver certos problemas constitutivos de tal ou qual ciência. De certo existem, mas é insincero chamá-los de estudantes. É insincero e injusto. Porque se trata de casos excepcionais, de criaturas que, ainda que não houvesse estudos nem ciência, melhor ou pior, por si mesmos e sozinhos, a inventariam, e dedicariam, por inexorável vocação, seu esforço a investigá-la. Mas e os outros? A imensa e normal maioria? Estes, e não aqueles poucos venturosos, estes são os que realizam o verdadeiro sentido — e não o utópico — das palavras “estudar” e “estudante”. É com estes que se é injusto ao não reconhecê-los como os verdadeiros estudantes e a não se colocar subordinado a eles o problema do que é estudar como forma e tipo de fazer humano.

É um imperativo do nosso tempo, cujas graves razões exporei outro dia neste curso, obrigar-nos a pensar as coisas em seu desnudo, efetivo e dramático ser. É a única maneira de verdadeiramente nos depararmos com elas. Seria encantador se ser estudante significasse sentir uma vivacíssima urgência por este, e por outro, e por outro saber. Mas a verdade é estritamente o contrário: ser estudante é o homem se ver obrigado a interessar-se diretamente pelo que não lhe interessa ou, no máximo, pelo que lhe interessa apenas vaga, genérica e indiretamente.

A outra objeção que me poderia ser feita é recordar o fato indiscutível de que os garotos ou garotas têm sincera curiosidade e peculiares

interesses. O estudante não o é “em geral”, mas estuda ciências ou letras, e isso supõe uma predeterminação de seu espírito, uma apetência menos vaga e não imposta de fora.

No século XIX se deu demasiada importância à curiosidade e às afeições, quiseram fundar nelas coisas demasiado graves, quer dizer, demasiado pesadas para que entidades tão pouco sérias como aquelas pudessem sustentá-las.

Este vocábulo, “curiosidade”, como tantos outros, tem duplo sentido: um deles primário e substancial, e outro pejorativo e insultuoso, assim como a palavra “aficionado”, que significa aquele que ama algo verdadeiramente, mas também aquele que é apenas um amador. O sentido próprio da palavra “curiosidade” brota da raiz de uma palavra latina (para a qual Heidegger chamou a atenção recentemente), cura, os cuidados, as coitas, o que eu chamo de “preocupação”. De cura vem “curiosidade”. Daqui que em nossa linguagem vulgar um homem curioso seja um homem cuidadoso, ou seja, um homem que faz com atenção e extremo rigor e esmero o que tem de fazer, que não se despreocupa daquilo que o ocupa, mas, ao contrário, se preocupa com sua ocupação. No antigo espanhol “cuidar” ainda era preocupar-se, curare. Esse sentido originário de cura ou cuidados sobrevive em nossas expressões vigentes “curador”, “procurador”, “procurar”, “curar”; e na própria palavra “cura”, que se ligou ao sacerdote porque este cuida das almas. Curiosidade é, portanto, cuidado, preocupação. Vice-versa, incuria é descuido, despreocupação; e segurança, securitas, é ausência de cuidados e preocupações.

Por exemplo, se eu procuro minhas chaves é porque me preocupo com elas, e se me preocupo com elas é porque tenho necessidade de fazer algo, de ocupar-me.

Quando esse preocupar-se é exercido mecanicamente, insinceramente, sem motivo suficiente, e degenera em ansiedade, temos um vício humano que consiste em fingir cuidado pelo que não nos preocupa de verdade, num falso preocupar-se com coisas que não vão de fato nos ocupar; portanto, em ser incapaz de autêntica preocupação. E é isso que significam pejorativamente empregadas as palavras “curiosidade” e “ser um curioso”.

Quando se diz, pois, que a curiosidade nos leva à ciência, das duas uma: ou nos referimos àquela sincera preocupação com ela, que não é senão o que eu chamei antes de “necessidade imediata e autêntica” — a qual reconhecemos que não costuma ser sentida pelo estudante —, ou nos referimos à curiosidade frívola, à ansiedade de meter o nariz em

todas as coisas, e isto não creio que possa servir para tornar o homem um cientista.

Essas objeções são, portanto, vãs. Não façamos idealizações da áspera realidade, beatices que nos induzem a debilitar, nublar, adocicar os problemas, a amortecer o seu golpe.² O fato é que o estudante típico é um homem que não sente necessidade direta da ciência, preocupação com ela, e, contudo, se vê forçado a ocupar-se dela. Isso já significa a falsidade geral do estudar. Mas logo vem a concreção, quase perversa de tão miraculosa, dessa falsidade, porque não se obriga um estudante a estudar em geral, e ele se depara, querendo ou não, com o estudo dissociado em carreiras especiais, e cada carreira constituída por disciplinas singulares, por tal ou qual ciência. Quem pretende que o jovem sinta efetiva necessidade, num certo ano de sua vida, por tal ciência que os homens antecessores tiveram gana de inventar?

Assim, do que foi uma necessidade tão autêntica e vivaz, à qual alguns homens — os criadores da ciência — dedicaram sua vida inteira, faz-se uma necessidade morta e uma atividade falsa. Não criemos ilusões: nesse estado de espírito não se pode chegar a saber o saber humano. Estudar é, pois, algo constitutivamente contraditório e falso. O estudante é uma falsificação do homem. Porque o homem é propriamente apenas aquilo que é autenticamente, por íntima e inexorável necessidade. Ser homem não é ser, ou, o que é dizer o mesmo, fazer qualquer coisa, mas ser o que irremediavelmente se é. E há os modos mais distintos entre si de ser homem, e todos eles igualmente autênticos. O homem pode ser homem de ciência, ou homem de negócios, ou homem político, ou homem religioso, porque todas essas coisas são, como veremos, necessidades constitutivas e imediatas da condição humana. Mas o homem por si mesmo jamais seria estudante, como o homem por si mesmo jamais seria pagador de impostos. Ele tem de pagar impostos, tem de estudar, mas não é nem contribuinte nem estudante. Ser estudante, como ser pagador de impostos, é algo “artificial” que o homem se vê obrigado a ser.

Isso, que a princípio pode parecer estupefaciente, é a tragédia constitutiva da pedagogia, e desse paradoxo tão cruel deve surgir, a meu ver, a reforma da educação.

E por ser a atividade mesma, o fazer que a pedagogia regula e que chamamos de “estudar”, algo humanamente falso, acontece o que não se costuma destacar tanto quanto se deveria, a saber, que em nenhuma ordem da vida é tão constante, habitual e tolerada a falsidade como no ensino. Eu sei que há também uma falsa justiça, isto é, que se cometem abusos nos julgamentos e audiências. Mas pondere cada um de vocês

que me escutam, a partir de sua experiência, se não nos daríamos por muito contentes se existissem, na efetividade do ensino, menos insuficiências, falsidades e abusos do que padecemos na ordem jurídica. O que ali se considera abuso intolerável — que não se faça justiça — corresponde quase ao normal do ensino: que o estudante não estude, e que, se estuda, dando o melhor de si, não aprenda; e é claro que, se o estudante, seja pela razão que for, não aprende, o professor não poderá dizer que ensina, mas, no máximo, que tenta, mas não consegue ensinar.

Entretanto amontoa-se gigantescamente, geração após geração, o pavoroso aglomerado dos saberes humanos que o estudante tem de assimilar, de estudar. E conforme o saber aumente, se enriqueça e especialize, mais longe ele estará de sentir, imediata e autenticamente, a necessidade dele. Ou seja, haverá cada vez menos congruência entre o triste fazer humano que é estudar e o admirável fazer humano que é o verdadeiro saber. E a isso crescerá a terrível dissociação que, há um século pelo menos, teve início entre a cultura vivaz, entre o autêntico saber e o homem médio. Porque, como a cultura ou o saber não têm mais realidade que responder e satisfazer numa ou noutra medida as necessidades efetivamente sentidas, e o modo de transmitir a cultura é o estudar, o qual não é sentir essas necessidades, temos que a cultura ou o saber vai ficando no ar, sem raízes de sinceridade no homem médio, a quem se obriga a ingurgitá-lo, a engoli-lo. Ou seja, introduz-se na mente humana um corpo estranho, um repertório de idéias inassimiláveis, ou, o que é dizer o mesmo, mortas. Essa cultura desenraizada do homem, que não brota dele espontaneamente, carece de autoctonia, de indigenato — é algo imposto, extrínseco, estranho, estrangeiro, ininteligível —, em suma, irreal. Por sob a cultura recebida, mas não autenticamente assimilada, o homem permanecerá intacto, ou seja, inculto; ou seja, um bárbaro. Quando o saber era mais breve, mais elementar e mais orgânico, estava mais próximo de poder ser verdadeiramente sentido pelo homem médio, que então o assimilava, recriava e revitalizava dentro de si. Assim se explica o paradoxo colossal destas décadas: que um gigantesco progresso da cultura tenha produzido um tipo de homem como o atual, indiscutivelmente mais bárbaro que o de cem anos atrás. E que a aculturação ou o acúmulo de cultura produza, de forma paradoxal, mas automática, uma rebarbarização da humanidade.

Vocês compreenderão que não se resolve o problema dizendo: “Bem, então, se estudar é uma falsificação do homem, que ademais leva ou pode levar a tais conseqüências, que não se estude!”. Dizer isso não seria resolver o problema: seria simplesmente ignorá-lo. Estudar e ser estudante é sempre, e sobretudo hoje, uma necessidade inexorável do homem. Este tem, querendo ou não, de assimilar o saber acumulado, sob pena de sucumbir individual ou coletivamente. Se uma geração deixasse

de estudar, a humanidade atual, em suas nove décimas partes, morreria fulminantemente. O número de homens que vivem hoje só pode subsistir graças à técnica superior de aproveitamento do planeta que as ciências possibilitam. As técnicas podem ser ensinadas mecanicamente. Mas as técnicas advêm do saber, e se este não pode ser ensinado, chegará uma hora em que também as técnicas sucumbirão.

Portanto, é preciso estudar; e isso, repito, é uma necessidade do homem — mas uma necessidade externa, mediata, como o é virar àquela direita que me aponta o guarda de trânsito quando preciso passar. Mas há entre ambas essas necessidades externas — estudar e virar à direita — uma diferença essencial, que converte o estudo num problema substantivo. Para que o trânsito funcione perfeitamente não é necessário que eu sinta intimamente a necessidade de virar à direita: basta que eu de fato caminhe nessa direção; basta que eu a aceite, que eu finja senti-la. Mas com o estudo não acontece o mesmo; para que eu entenda de verdade uma ciência não basta que eu finja em mim a necessidade dela ou, dito de outro modo, não basta que eu tenha vontade de aceitá-la; enfim, não basta que eu estude. É preciso, além disso, que eu sinta autenticamente sua necessidade, que me preocupem espontânea e verdadeiramente suas questões; só assim entenderei as soluções que ela dá ou pretende dar a essas questões. Não se pode entender uma resposta quando não se sentiu a pergunta à qual ela responde.

O caso do estudar é, pois, diferente do caso de virar à direita. Neste é suficiente que eu o exerça bem para que renda o efeito desejado. Naquele, não; não basta que eu seja um bom estudante para que logre assimilar a ciência. Temos nele, portanto, um fazer do homem que se nega a si mesmo: é ao mesmo tempo necessário e inútil. É preciso fazê-lo para lograr um certo fim, mas resulta que não se o logra. Por isso, porque as duas coisas são verdade ao mesmo tempo — sua necessidade e sua inutilidade — o estudar é um problema. Um problema é sempre uma contradição que a inteligência encontra diante de si, que a puxa em duas direções opostas e ameaça rasgá-la.

A solução de um problema tão cru e bicórneo se depreende de tudo o que foi dito: não consiste em decretar que não se estude, mas em reformar profundamente esse fazer humano que é o estudar e, conseqüentemente, o ser do estudante. Para isso é preciso virar do avesso o ensino e dizer: ensinar não é primária e fundamentalmente senão ensinar a necessidade de uma ciência, e não ensinar a ciência cuja necessidade seja impossível de fazer o estudante sentir.

Mas talvez algum de vocês esteja se perguntando: o que tudo isso tem a ver com um curso de metafísica? Eu espero — e com isto eu comecei —

que durante este curso vocês entendam não só que o que foi dito tem a ver com a metafísica, mas também que já estamos nela. Por ora, demos uma justificativa mais clara para ter começado assim antecipando uma primeira definição da metafísica, aparentemente a mais modesta, a qual ninguém se atreverá a invalidar: digamos que metafísica é algo que o homem faz; alguns homens, pelo menos; depois veremos se não são todos, ainda que não se dêem conta. Mas essa definição não nos basta, porque o homem faz muitas coisas e não apenas metafísica; mais ainda, o homem é um incessante, ineludível e puro fazer. Faz sua fazenda, faz política, faz indústria, faz versos, faz ciência, faz paciência; e quando parece que não faz nada é porque espera, e esperar, sua experiência o confirma, é às vezes um terrível e angustioso fazer: é fazer tempo; e o que nem sequer espera, o que verdadeiramente não faz nada, o *faitnéant*, este faz o nada, ou seja, sustenta e suporta o nada de si mesmo, o terrível vazio vital que chamamos de tédio, spleen, desespero. Quem não espera, desespera; um fazer tão horrível, que carece de um esforço tão feroz a ponto de ser um dos que o homem menos pode agüentar, e que costuma levá-lo a fazer o efetivo e absoluto nada, a aniquilar-se, suicidar-se.

Em meio a tão variado, tão omnímodo fazer, como reconheceremos o peculiarmente metafísico? Para isso terei de antecipar uma segunda definição mais determinada: o homem faz metafísica quando busca uma orientação radical em sua situação.

Mas qual é a situação do homem? Este não se encontra somente em uma, mas em muitas situações distintas; por exemplo, vocês se encontram agora em uma, casualmente na de se pôr a estudar metafísica, como há duas horas se encontravam em outra, e amanhã em outra. Entretanto, todas essas situações, por diferentes que sejam, coincidem todas em serem porções da vida de vocês. Portanto a vida do homem se compõe de situações, como a matéria se compõe de átomos. Sempre que se vive, vive-se numa determinada situação. Mas é evidente que, ao serem todas situações vitais, por mais distintas que sejam, há nelas uma estrutura elementar, fundamental, que as faz, todas, situações do homem. Essa estrutura genérica é o que elas têm essencialmente de vida humana. Ou, dito de outra forma, quaisquer que sejam os ingredientes variáveis que formem a situação em que eu me encontre, é evidente que essa situação será um viver. Portanto, a situação do homem é a vida, é viver.

E dizemos que a metafísica consiste em o homem buscar uma orientação radical em sua situação. Mas isso supõe que a situação do homem — isto é, sua vida — consiste numa radical desorientação. Não dizemos, pois, que o homem, dentro de sua vida, se encontre desorientado parcialmente nesta ou noutra ordem, em seus negócios ou

em seu caminhar por uma paisagem, ou na política. Aquele que se desorienta no campo busca um mapa ou uma bússola, ou pergunta a um transeunte, e isso lhe basta para se orientar. Mas nossa definição pressupõe uma desorientação total, radical; ou seja, não que aconteça ao homem de se desorientar, de se perder em sua vida, mas sim que a situação do homem, a vida, é desorientação, é estar perdido — e por isso existe a metafísica.

Aula II

[Metafísica e orientação radical — Orientação autêntica e orientação fictícia — O si mesmo e a personalidade convencional — A vida é o que fazemos, o que se passa conosco — Os atributos da vida — A vida é evidencial — Mundo é o que nos afeta — A vida é circunstancial — Viver é nos sentirmos forçados a decidir o que vamos fazer — Viver é, antes de tudo, deparar-se com o futuro]

A metafísica é algo que o homem faz, e esse fazer metafísico consiste em o homem buscar uma orientação radical em sua situação. Isso parece implicar que a situação do homem é uma radical desorientação, ou, em outras palavras, que estar orientado não pertence à essência do homem, ao seu verdadeiro ser, como um atributo constituinte, mas sim, ao contrário, que é próprio da essência humana o homem estar radicalmente desorientado.

Talvez — notem que não digo mais que talvez — isso que chamo de “estar orientado” seja o que tradicionalmente se chama de “saber o que as coisas são” ou “conhecê-las”. Por que, então, não usar essa expressão mais habitual, mais conhecida? De fato, aquele que sabe o que as coisas são — entendendo o termo “coisa” em seu sentido mais amplo e vago — está orientado. Desse modo, orientação não seria senão saber ou conhecer. Mas, além de não estar certo, como veremos a seu tempo, notem a transformação que isso produziria em nossa definição. Substituindo “saber” por “orientação” teríamos que a metafísica seria o saber radical. Contudo, essa definição supõe que sabemos o que é o saber, o conhecer. De outro modo não a empregariamos. E, de fato, supor como coisa sabida o que é o saber e o que é o ser das coisas, em cuja posse consiste o conhecimento, foi o uso constante da filosofia. Mas eu pretendo precisamente tomar os problemas filosóficos num estado mais profundo do que se costumou atacá-los. Eu não dou por pressuposto e entendido o que é saber e o que é ser, e não faço a metafísica consistir em partir, sem mais nem menos, a averiguar o que as coisas são, crendo que, se ave

riguo isto, já sei — posto que a idéia tradicional do saber ou do conhecimento consiste no fato de o sujeito possuir intelectualmente o ser das coisas. Não posso averiguar de verdade o que as coisas são se não sei, antes, o que o ser é. Se não sei o que ele mesmo é, como poderei saber qual é o das coisas? Temos, pois, que as duas idéias recíprocas — o ser e o saber, ou conhecer — estiveram sempre por trás da metafísica ou da filosofia durante um século e meio, e contudo, considerou-se como parte inicial e fundamental da filosofia a crítica ou teoria do conhecimento, como durante mais de mil anos se considerou que a parte inicial ou fundamental da filosofia era a ontologia ou teoria do ser. Como posso eu afirmar que é uma inovação colocar como problema o que é o conhecer e o que é o ser se estas são as duas questões clássicas, canônicas de toda filosofia? Pois aí está o estranho deste caso: quando até agora a filosofia estudava o ser, o que estudava era o ser-das-coisas, perguntando-se: “o que são as coisas?”. Mas não se perguntava: “o que é o ser?”. Dava isto por pressuposto, não fazia questão disto e o deixava para trás. E, paralelamente, quando a teoria do conhecimento se perguntava: “o que é o saber ou o conhecimento?”, o que buscava era se é possível, como era possível, quais eram seus limites e normas. Mas jamais lhe ocorreu entender a pergunta em seu sentido mais óbvio, radical e primário, a saber, “o que é isto cuja possibilidade, funcionamento, limites e normas investigamos?”, ou, dito de outro modo, “como é que existe no universo esse algo que chamamos de saber, qual é seu sentido originário, em que ele consiste?”, antes de averiguar se é possível ou não, como funciona, etc.

Se “saber” e “ser” são os dois problemas fundamentais, definir a metafísica como saber radical é dá-la já por pressu posta; pior ainda, é deixar o principal dela para trás e começar quando tudo já foi dado como resolvido. Aspiro, pois, a tomar a filosofia num estrato prévio, mais profundo que o cultivado pelo pretérito. A filosofia não progride como as ciências, na dimensão horizontal, mediante alargamentos sucessivos; progride para baixo, na dimensão da profundidade, e seu avanço consiste em questionar o que até o momento não havia sido questionável.

Como veremos, a idéia de orientação é mais radical, mais profunda e prévia que a idéia de saber, e não o contrário. Estar orientado não se esclarece verdadeiramente pelo conceito de saber: a orientação não é um saber, mas o contrário, o saber é uma orientação.

Feita essa advertência, tornemos à definição da metafísica como aquilo que o homem faz quando busca uma orientação radical para sua situação. Isso supõe — dizíamos — que a situação do homem é desorientação. Entretanto, é quase certo que todos vocês se sentem mais

ou menos orientados. Por conseguinte, vocês não necessitam nem podem fazer metafísica. Mas a definição implica algo mais grave. Não diz que o homem faz metafísica quando sua situação é de desorientação e somente então — admitindo, portanto, que o homem pode encontrar-se orientado em outras situações —, mas afirma taxativamente que a situação do homem é sempre desorientação. Tanto faz, neste caso, dizer “desorientação” como dizer “sentir-se perdido”. A definição supõe, pois, que o homem se sente perdido, não às vezes, de vez em quando, mas sempre, ou, em outras palavras, que o homem consiste substantivamente em sentir-se perdido. Portanto, minha definição expressa, por esse lado — que parece ser decisivo para ela — um erro crasso. Temo que, de todos nós que estamos aqui, o único que se sente perdido seja eu, ou seja, temo que o único homem que se sente perdido seja o metafísico, e por isso necessite da metafísica.

Sentir-se perdido! Já repararam bem no que essas palavras significam por si mesmas, sem transcender delas para nada além? Sentir-se perdido implica, a princípio, sentir-se: isto é, achar-se, encontrar-se a si mesmo, mas ao mesmo tempo, esse si mesmo que o homem encontra ao sentir-se consiste precisamente num puro estar perdido.

Pois bem, se cada um de vocês recua a atenção sobre si mesmo não encontra este em situação de perda e desorientação, mas ao contrário: cada um de vocês se encontra instalado agora numa aula da Universidade Central, edifício e instituição que pertence à terra e à nação espanholas, as quais terra e nação fazem parte de um planeta cujas dimensões e posição no cosmos astronômico é notória para vocês; ou, se não o é, estão certos de que, no momento em que necessitassem fazê-lo notório, o aprenderiam facilmente. Tudo isso e muito mais — por exemplo, a constituição da matéria de que esse cosmos astronômico é formado, as leis de sua conduta, etc. — consta a vocês em suas linhas gerais ou no detalhe. Por outro lado, consta a cada um de vocês que sua própria pessoa está integrada por uma coisa que se chama corpo e outra que se chama alma, cujas condições, pelo menos em seus atributos principais, aproximadamente, são posse intelectual de vocês, ou, em outras palavras, vocês as sabem. Poderíamos continuar indefinidamente fazendo o inventário de todos os componentes de sua situação que constam a vocês. É possível que conste a alguns irrefragavelmente algo ainda mais decisivo para os efeitos de sua orientação: a saber que, além de seu corpo e de sua alma, e do cosmos físico, existe um ente pessoal, criador de tudo isso, onipotente, infinitamente sábio e bom, que mediante revelação se comunica ao homem e o dirige, facilitando sua orientação. É possível pedir mais?

E é um fato que, dia após dia, vocês conduzem sua existência movendo-

a entre essas coisas que lhes constam, comportando-se em cada um de seus atos conforme a orientação que todas elas lhes proporcionam. Nenhum de vocês tentará sair desta aula através da parede, porque lhes consta que a parede é uma coisa bastante dura, dificilmente perfurável. Em vista disso que lhes consta, vocês procurarão a porta, porque lhes consta que a porta é um objeto através do qual se pode sair. Isso é tão humilde, tão elementar que resulta ridículo fazê-lo constar especificamente; mas, por isso mesmo, manifesta cruamente até que ponto é radical a necessidade de orientação, já que nossos atos mais humildes e elementares o pressupõem.

Dizer que “algo nos consta” e dizer que possuímos, em relação a algo, uma “convicção” são termos idênticos. Eu acabo de aludir brevemente ao repertório das convicções que vocês possuem, as quais fazem com que se sintam orientados, e não perdidos. Contudo, tomemos de entre essas convicções aludidas uma das que parecem mais firmes: que dois e dois são quatro. Isso lhes consta. Mas, se analisamos essa constância, deparamo-nos com algo surpreendente. É provável que nenhum de vocês nunca tenha de fato questionado se dois e dois são ou não quatro. Que quer dizer então que isso “lhes consta”, que têm essa convicção? Quer dizer que a receberam de seu entorno social, que ouviram dizer isso; consta a vocês somente que a outros lhes consta: por exemplo, aos matemáticos. Ou, expresso em outros termos, vocês têm a convicção de que outros têm essa convicção; mas isso quer dizer que desta convicção vocês não estão convencidos. Usam dela, mas ela não é sua — vocês agem como se lhes constasse! É um constar sem efetividade, fictício, que está em vocês porque está em outros, porque está no entorno social. Vice-versa, se um dia vocês questionarem se de fato dois e dois são quatro e, depois de questionarem, em vista de evidentes razões, se convencerem efetivamente de que é assim, então ocorrerá de ser cada um de vocês quem tem essa convicção, de a convicção ser sua e não de outros; em suma, que de verdade lhes constará a cada um de vocês. Mas notem que esse constar efetivo lhes sobreveio porque e somente porque vocês fizeram questão do assunto e, enquanto faziam questão do assunto, o caso era para vocês questionável; ou, em outras palavras, vocês se sentiram perplexos com o fato de dois e dois serem ou não quatro, ou seja, sentiram-se desorientados, perdidos. E como o mesmo acontece com todas as demais convicções que integram sua suposta orientação atual, resultará disso que há dois modos de estar orientado ou de algo nos constar: um, em que a orientação é efetiva, em que efetivamente nos consta algo a cada um de nós, ao si mesmo de cada um; mas este modo supõe sempre, inexoravelmente, uma desorientação prévia, um prévio não constar para nós; e outro, em que a orientação é fictícia, em que não é o si mesmo de cada um o convencido, mas um pseudo-eu que nos vem

do entorno social, o qual desalojou e suplantou nossa efetiva personalidade e que atua em nós. Essa orientação fictícia é a que não pressupõe desorientação prévia.

Basta o que foi dito para entrever que o homem pode encontrar-se numa de duas situações: uma autêntica, que implica a desorientação, e por isso nos obriga a tentarmos nos orientar, e outra fictícia, falsa, em que nos damos por orientados. Como esta última é possível? Pensem na coisa tremenda que isso significa! Como o homem conduz seus atos, isto é, vive, em vista de sua orientação, do repertório de suas convicções, no caso da orientação fictícia todos os seus atos, portanto sua vida, será fictícia. E, de fato, se analisarem sua situação, vocês notarão que essa orientação em que se encontram instalados tem, na última ressonância de sua consciência, um caráter provisório. Vocês se dão conta de que a adotaram precisamente para não terem de questionar as coisas; pode-se dizer que precisamente porque, debaixo dela, em sua última autenticidade, vocês pressentem estar radicalmente desorientados, perdidos. Esse pressentimento, essa possibilidade lhes dá horror, e vocês procuram se embotar para ela afastando dela a atenção, embarcando cegamente nas vagas convicções dos outros, instalando-se no lugar-comum, no que se ouve dizer. Isso equivale, se for certa esta análise que agora apenas insinuo, a fugirem de seu autêntico si mesmo e o substituírem por uma personalidade convencional.

Mas o caso é que eu hei de tomá-los onde estão, e vocês estão, a princípio, no que presumem ser uma orientação. Essa orientação é a que faz com que cada um de vocês se sinta agora perfeitamente “encontrado”. De fato, cada um de vocês se encontra agora aqui, escutando uma aula de metafísica. Entretanto, este fato atual e irreduzível pertence a uma coisa ou realidade que se chama a vida de vocês. O que é isso — sua vida, nossa vida, a de cada um? Pelo visto é algo sem importância, uma vez que a ciência nunca se ocupou dela. E, contudo, essa realidade tão ignorada cientificamente tem, com toda evidência, a pavorosa, tremenda condição de encerrar, para cada um, um todo, todas as demais realidades, incluindo a realidade ciência e a realidade religião, já que ciência e religião não são mais que duas coisas entre as inumeráveis que um homem faz em sua vida.

Não vale a pena que, antes que a metafísica comece a nos dizer o que é o universo, nos fixemos neste fato prévio, humilíssimo, mas irrecusável, de que a própria metafísica não é senão algo que o homem — você, eu — fazemos em nossa vida, e que esta, conseqüentemente, é algo anterior, anteposto a tudo que a metafísica ou qualquer outra ciência ou mesmo a religião possam descobrir para nós?

Eu não sei se isso que chamo de “minha vida” é importante, mas parece que, importante ou não, está aí antes de tudo o mais, incluindo Deus, porque tudo o mais, incluindo Deus, tem de dar-se e ser para mim dentro de minha vida.

O que é, pois, vida? Não busquem longe, não tratem de recordar sabedorias aprendidas. As verdades fundamentais têm de estar sempre à mão, porque só assim são fundamentais. Aquelas que é preciso ir buscar é porque estão num lugar apenas; são verdades particulares, localizadas, provinciais, de canto, não básicas. Vida é o que somos e o que fazemos: é, pois, de todas as coisas, a mais próxima de cada um. Ponhamos a mão sobre ela, e ela se deixará apertar como uma ave mansa.

Se, agora há pouco, ao se dirigirem para cá, alguém lhes perguntasse aonde iam, vocês teriam dito: “Vamos a uma aula de metafísica”. E, de fato, aqui estão vocês me ouvindo. A coisa não tem importância alguma. Entretanto, é o que agora constitui sua vida. Eu sinto muito, mas a verdade me obriga a dizer que a vida de vocês consiste agora numa coisa de minúscula importância. Mas, se formos sinceros, reconheceremos que a maior parte de nossa existência é composta de semelhantes insignificâncias: vamos, voltamos, fazemos isto ou aquilo, pensamos, queremos ou não queremos, etc. De vez em quando nossa vida parece adquirir uma súbita tensão, como se empinasse, se concentrasse e densificasse: é uma grande dor, um grande desejo que nos chama; acontece conosco, dizemos, coisas importantes. Mas notem que para a nossa vida essa variedade de acentos, esse ter ou não ter importância é indiferente, posto que a hora culminante e frenética não é mais vida que a plebe de nossos minutos habituais.

Resulta, pois, que a primeira visão que temos da vida, nesta pesquisa de sua essência pura que empreendemos, a apresenta como o conjunto do que fazemos, de nossos afazeres, que vão, por assim dizer, mobiliando-a. A vida é o que fazemos e o que nos acontece.

Nosso método consistirá em notar, um após outro, os atributos de nossa vida, em tal ordem que dos mais externos avancemos para os mais internos, que da periferia do viver nos contraiamos para seu centro palpitante. Encontraremos, pois, sucessivamente, uma série de definições da vida, cada uma das quais conservando e aprofundando as antecedentes.

E assim, a primeira que encontramos é esta: viver é o que fazemos e o que nos acontece, desde pensar ou sonhar ou nos comovermos, até investir na Bolsa ou ganhar batalhas. Mas eu necessito que vocês se dêem conta de que isso não é uma brincadeira, mas uma verdade tão óbvia

quanto inquestionável e radical. Pretendo falar-lhes não de coisas abstrusas e distantes, mas de sua própria vida, e começo dizendo que a vida de vocês consiste em estarem me escutando. Compreendo muito bem que vocês resistam a essa verdade, mas não há saída. Porque isso, escutar-me, é o que estão fazendo agora, e é o que agora constitui a sua vida. Mas a vida é sempre um “agora”, e consiste no que agora se é. O passado de sua vida e o futuro da mesma só têm realidade no agora, graças a vocês recordarem agora o seu passado ou anteciparem agora o seu porvir. Nesse sentido a vida é pura atualidade, é pontual, é um ponto — o presente —, que contém todo o nosso passado e todo o nosso porvir. Por isso pude afirmar que nossa vida é o que estamos fazendo agora. Portanto, não me culpem.

Que culpa tenho eu de vocês terem resolvido vir até aqui esta tarde e, portanto, fazerem consistir sua vida em escutar-me? Por que vieram? Não vou responder imediatamente a essa pergunta, mas depois, ou outro dia, eu gostaria de respondê-la, ainda que muito brevemente, porque, se a vida é sempre o que estamos fazendo, é muito importante analisar por que estamos fazendo precisamente uma coisa e não outra. É característico do fazer que tudo o que se faz se faz por algo; a vida, conseqüentemente, vive sempre de um porquê, e, fiel à minha promessa de falar-lhes de sua vida, sou obrigado não somente a fazer-lhes notar a obviedade de que esta consiste em estarem me escutando, mas em tentar averiguar por que estão me escutando. Talvez isso faça com que alguns empalideçam, pois sei que nem todos vieram por bons motivos. Melhor; assim vocês terão mais cuidado com o que fazem da próxima vez; ou seja, com o que vivem. O propósito destas lições não é outro senão incitar-lhes a terem cuidado com sua vida, porque não têm mais que uma, e esta uma se compõe de um número dado, muito limitado de instantes, de agoras, e empregá-lo mal é como destruí-lo, como matar um pouco de sua vida. Mas depois falaremos disso.

Nada do que fazemos seria nossa vida se não nos dés semos conta disso. Este é o primeiro atributo decisivo com que nos deparamos: viver é essa realidade estranha, única, que tem o privilégio de existir para si mesma. Todo viver é viver-se, sentir-se viver, saber-se existindo; onde saber não implica conhecimento intelectual nem qualquer sabedoria especial, mas sim essa surpreendente presença que sua vida tem para cada um: sem esse saber-se, sem esse dar-se conta, a dor de dentes não doeria em nós.

A pedra não se sente nem se sabe ser pedra: é para si mesma, como para tudo, absolutamente cega. Ao contrário, viver é, desde logo, uma revelação, um não se contentar com ser, mas compreender ou ver que se é, um inteirar-se. É a descoberta incessante que fazemos de nós mesmos

e do mundo ao redor.

Explicuemos agora o título jurídico desse estranho possessivo que usamos ao dizer “nossa vida”: é “nossa” porque, além de ela ser, nós nos damos conta de que é, e de que é tal e como é. Ao nos percebermos e nos sentirmos, tomamos posse de nós mesmos, e este estar sempre em posse de si mesmo, este assistir perpétuo e radical a tudo que fazemos e somos, diferencia o viver de tudo o mais. As orgulhosas ciências, o conhecimento douto, não fazem mais que aproveitar, particularizar e regimentar essa revelação primigênia em que a vida consiste.

Esse ver-se ou sentir-se, essa presença de minha vida para mim mesmo que me dá a posse dela, que a torna “minha”, é o que falta ao louco. A vida do louco não é sua; a rigor, já não é mais vida. E por isso ver um louco é o fato mais inquietante que existe. Porque nele aparece perfeita a fisionomia de uma vida, mas somente como uma máscara atrás da qual falta uma autêntica vida. Diante do louco, de fato, nós nos sentimos como diante de uma máscara; é a máscara essencial definitiva. O louco, ao não se saber a si mesmo, não se pertence, foi expropriado; e expropriação, passar a posse alheia, é o que significam os velhos nomes da loucura: alienação, alienado; dizemos “está fora de si”, “já foi”, entende-se, de si mesmo; é um possuído, entende-se, possuído por outro. (A vida é saber-se, é evidencial).

O viver, em sua raiz e entranha mesma, consiste num saber-se e compreender-se, num advertir-se e advertir o que nos rodeia, num ser transparente para si mesmo. Por isso, quando fizemos a pergunta “o que é a nossa vida?” pudemos sem esforço, elegantemente, responder: vida é o que fazemos; claro, porque viver é saber o que fazemos; é, em suma, encontrar-se a si mesmo no mundo e ocupado com as coisas e os seres do mundo.

Não se trata principalmente de encontrarmos nosso corpo dentre as coisas corporais, e tudo isso dentro de um grande corpo ou espaço que chamaríamos de mundo. Se só houvesse corpos, não existiria o viver; os corpos rolam uns sobre os outros, sempre fora uns dos outros, como as bolas de bilhar ou os átomos, sem que se saibam nem se importem uns com os outros. O mundo em que ao viver nos encontramos se compõe de coisas agradáveis e desagradáveis, atroz e benévolas, favores e perigos: o importante não é que as coisas sejam ou não corpos, mas que nos afetam, nos interessam, nos acariciam, nos ameaçam ou nos atormentam. Originariamente, isso que chamamos de corpo não é senão algo que resiste a nós e nos atrapalha, ou que nos sustenta e carrega; portanto, não é senão algo adverso ou favorável. Mundo é *sensu stricto* o que nos afeta. E viver é cada um de nós encontrar-se a si mesmo num

âmbito de temas, de assuntos que lhe afetam. Assim, sem saber como, a vida se encontra a si mesma ao mesmo tempo em que descobre o mundo. Não há viver se não for num orbe cheio de outras coisas, sejam objetos ou criaturas; é ver coisas e cenas, amá-las ou odiá-las, desejá-las ou temê-las. Todo viver é ocupar-se com um outro que não é o mesmo, todo viver é conviver, encontrar-se em meio a uma circunstância.

Nossa vida, segundo isso, não é somente nossa pessoa, pois dela faz parte o nosso mundo: ela — nossa vida — consiste em a pessoa se ocupar das coisas ou com elas, e evidentemente o que nossa vida seja depende tanto do que seja nossa pessoa como do que seja nosso mundo. Nem um nem o outro termo é mais próximo de nós: não nos damos conta primeiro de nós e depois do entorno, mas viver é, desde logo, em sua raiz mesma, encontrar-se diante do mundo, com o mundo, dentro do mundo, submerso em seu tráfego, em seus problemas, em sua trama aleatória. Mas também vice-versa: esse mundo, ao se compor somente do que nos afeta a cada um de nós, é inseparável de nós. Nascemos juntos com ele e são, vitalmente, pessoa e mundo, como esses pares de divindades da antiga Grécia e Roma que nasciam e viviam juntas; os dióscuros, por exemplo: pares de deuses que costumavam denominar-se dii consentes, os deuses unânimes.

Vivemos aqui, agora; ou seja, estamos num lugar do mundo e parecemos que viemos a este lugar liberrimamente. A vida deixa, de fato, uma margem de possibilidades dentro do mundo, mas não somos livres para estar ou não neste mundo que é o de agora. Só cabe renunciar à vida, mas, se se vive, não cabe escolher o mundo em que se viver. Isso dá à nossa existência um cariz terrivelmente dramático. Viver não é entrar por vontade própria num lugar previamente escolhido a gosto, como se escolhe o teatro depois da ceia, mas é encontrar-se, de repente e sem saber como, caído, submerso, jogado num mundo impermutável: neste de agora. Nossa vida começa por ser a perpétua surpresa de existir, sem nossa anuência prévia, naufragos num orbe impremeditado. Não demos a vida a nós mesmos, e sim a encontramos, justamente, aos nos encontramos conosco mesmos. Uma imagem esclarecedora seria a de alguém que, dormindo, fosse levado aos bastidores de um teatro, e ali, com um empurrão que o despertasse, fosse lançado à ribalta, diante do público. Ao encontrar-se ali, o que encontra esse personagem? Encontra-se metido numa situação difícil sem saber como nem por quê, numa peripécia; a situação difícil consiste em resolver de algum modo decoroso aquela exposição diante do público, que ele não buscou, nem preparou, nem previu. Em suas linhas radicais a vida é sempre imprevista. Não nos foi anunciada antes de que entrássemos nela — em seu cenário, que é sempre um, concreto e determinado —, não nos prepararam.

Creio que essa imagem delinieie com bastante exatidão a essência do viver. A vida nos é dada — melhor dizendo, nos é arremessada, ou nós somos arremessados nela —, mas isso que nos é dado, a vida, é um problema que nós temos de resolver. E isso não somente nos casos de especial dificuldade, que qualificamos peculiarmente como “conflitos” e “apuros”, mas sempre. Quando vocês vieram aqui, tiveram de se decidir a isso, de resolver viver este momento desta forma, de se conduzirem até aqui. Dito de outro modo: vivemos nos sustentando em meio ao desequilíbrio, carregando o peso de nossa vida por entre as esquinas do mundo. E com isso não prejudicamos se é triste ou jovial nossa existência: seja uma coisa ou outra, ela é constituída por uma incessante obrigatoriedade de resolver o problema de si mesma.

Se a bala que o fuzil dispara tivesse espírito, sentiria que sua trajetória estava prefixada com exatidão pela pólvora e pela pontaria, e se a essa trajetória chamássemos de “sua vida”, a bala seria um simples expectador dela, sem intervenção nela: a bala não se disparou a si mesma nem escolheu seu alvo. Mas, por isso mesmo, a esse modo de existir não se pode chamar de “vida”. Esta nunca é sentida prefixada. Por mais seguros que estejamos do que nos vai acontecer amanhã, nós o vemos sempre como uma possibilidade. Este é outro essencial e dramático atributo de nossa vida, que está unido ao anterior. Porque nossa existência é a todo instante um problema, grande ou pequeno, que temos de resolver sem que se possa transferir a solução a outro ser, quer dizer que ela nunca é um problema resolvido, mas que a todo instante nos sentimos como que forçados a escolher entre várias possibilidades. Isso não é surpreendente? Fomos arremessados em nossa vida e, ao mesmo tempo, isso em que fomos arremessados nós temos de fazê-lo por conta própria; por assim dizer, fabricá-lo. Ou, dito de outro modo: nossa vida é nosso ser. Somos o que ela é e nada mais; mas esse ser não é predeterminado, resolvido de antemão, mas sim necessitamos decidi-lo nós; temos de decidir o que vamos ser, por exemplo, o que vamos fazer ao sair daqui. A isso eu chamo de “sustentar-se em meio ao desequilíbrio, carregar o próprio ser”. Não há descanso nem pausa, porque o sonho, que é uma forma do viver biológico, não existe para a vida no sentido radical com que usamos esta palavra. No sonho não vivemos, mas ao despertar e retomar a vida é que a encontramos aumentada pela recordação volátil do que sonhamos.

As metáforas elementares e inveteradas são tão verdadeiras como as leis de Newton. Nessas metáforas veneráveis, que já se converteram em palavras do idioma, sobre as quais caminhamos a todo momento como sobre uma ilha formada pelo que foi coral, nessas metáforas — digo — estão contidas intuições perfeitas dos fenômenos mais fundamentais. Assim falamos com frequência que sentimos um “peso”, que estamos

numa situação “grave”. Peso e gravidade são metaforicamente transpostos do peso físico, do corpo que pousa sobre o nosso e pesa, à ordem mais íntima. E ocorre que, de fato, a vida pesa sempre, porque consiste num carregar-se e suportar-se e conduzir-se a si mesma. Só que nada embota como o hábito, e é comum nos esquecermos desse peso constante que arrastamos e somos; mas, quando uma ocasião menos sólita se apresenta, voltamos a sentir o gravame. Enquanto o astro gravita para outro corpo e não pesa para si mesmo, aquele que vive é ao mesmo tempo peso que pesa e mão que sustenta. Do mesmo modo, a palavra “alegria” talvez venha de “aligeirar”, que é fazer perder peso. O homem sobrecarregado³ vai ao bar em busca de alegria; solta o lastro e o pobre aeróstato de sua vida se eleva jovialmente.

Com tudo isso avançamos notavelmente nessa excursão vertical, nessa descida ao ser profundo de nossa vida. Na fundura onde agora estamos, o viver nos aparece como um sentirmo-nos forçados a decidir o que vamos ser. Já não nos contentaremos com dizer como no princípio: a vida é o que fazemos — é o conjunto de nossas ocupações com as coisas do mundo —, porque notamos que todo esse fazer e essas ocupações não nos vêm automaticamente, mecanicamente impostas, como o repertório de discos ao gramofone, mas são decididas por nós, e que este serem decididas é o que têm de vida: a execução é, em grande parte, mecânica.

O grande fato fundamental com o qual eu desejava colocá-los em contato já está aqui, nós já o expressamos: viver é constantemente decidir o que vamos ser. Vocês não percebem o fabuloso paradoxo que isso encerra? Um ser que consiste, mais que naquilo que é, naquilo que vai ser, portanto no que ainda não é. Pois esse paradoxo essencial e abismático é nossa vida. Eu não tenho culpa; é a mais pura verdade.

Talvez alguns de vocês agora pensem: “Desde quando viver é isso, decidir o que vamos ser? Já faz um tempo que estamos aqui o escutando, sem decidir nada e, entretanto, não há dúvida de que estamos vivendo”. A isso eu responderia: meus caros senhores, durante este tempo vocês não fizeram outra coisa senão decidir muitas vezes o que iam ser. Trata-se de uma das horas menos culminantes de sua vida, mais condenada a relativa passibilidade, posto que vocês são ouvintes. E, contudo, coincide exatamente com minha definição. Eis a prova: enquanto me escutavam, alguns talvez tenham vacilado mais de uma vez entre deixar de prestar atenção em mim e vagar por suas próprias meditações ou continuar generosamente escutando atentos o que eu dizia. Decidiram-se por uma coisa ou por outra — por serem atentos ou distraídos, por pensar neste tema ou em outro —, e isso, pensar agora sobre a vida ou sobre outra coisa é o que agora é sua vida. E não menos os outros que não vacilaram, que permaneceram decididos a me escutar até o fim; momento após

momento tiveram de nutrir novamente essa resolução para mantê-la viva, para continuar sendo atentos. Nossas decisões, mesmo as mais firmes, têm de receber constante corroboração, de ser sempre de novo carregadas como uma escopeta onde a pólvora se inu tiliza; têm de ser, em suma, redecididas. Ao entrar por essa porta, vocês decidiram o que iam ser: ouvintes; e depois reiteraram muitas vezes seu propósito, de outro modo vocês teriam, logo em seguida, escapado de mim.

E agora nos resta tirar a imediata consequência de tudo isso: se nossa vida consiste em decidir o que vamos ser, quer dizer que na raiz mesma de nossa vida há um atributo temporal: decidir o que vamos ser, portanto, o futuro. E, sem parar, recebemos agora, uma após a outra, toda uma fértil colheita de averiguações. Primeira: que nossa vida é, antes de tudo, deparar-se com o futuro. Não é o presente ou o passado a primeira coisa que vivemos, não: a vida é uma atividade que se executa para adiante, e o presente ou o passado se descobre depois, em relação com esse futuro.⁴

Aula III

[Uma distinção: “reparar” e “contar com” — Revisão e correção do que foi exposto — Ninguém pode pular fora de sua vida — “Fazer ciência” é algo que acontece em “nossa vida” — Vida como biografia — O que é o céu? — Evidência e verdade — A vida dá muito o que fazer — A reflexão: os dois “agora”]

Na aula anterior, eu tomava vocês ali mesmo onde estavam, e onde voltam hoje a estar: escutando uma lição de metafísica. Isso é o que vocês estão fazendo agora, e é o que agora constitui a sua vida. A vida é sempre um “agora”, e consiste no que agora se é. O passado de sua vida e o futuro da mesma só têm realidade no agora, na medida em que recordarem agora o seu passado ou anteciparem agora o seu porvir. Nesse sentido a vida é pontual, é um ponto: o presente, que contém todo o nosso passado e todo o nosso porvir. Por isso pude afirmar que nossa vida é o que estamos fazendo agora.

Se refletirmos sobre o que fizemos para averiguar isso, teremos o seguinte: estar fazendo algo é estar atento a isso que estamos fazendo, neste caso, estarem vocês e eu atentos às minhas palavras que iniciam uma metafísica. Beneficiadas por nossa atenção essas palavras ficam destacadas, em primeiro plano, como protagonistas da situação; ou, dito de outra forma, só delas temos consciência clara, sublinhada e definida.

Todo o resto fica ignorado por nós. Mas ao ouvir as palavras “o que é nossa vida, o que é minha vida?” produziu-se em nós uma mudança. Por um instante deixamos de atentar para as palavras e buscamos nos dar conta da coisa mesma que elas nomeiam. E como nelas se fala de “nossa” e de “mim”, nossa atenção foi, imediatamente, buscar a própria pessoa de cada um de nós. E de fato a encontrou e fez dela um novo protagonista, ou, em outros termos, agora, neste novo agora, começamos a ter consciência clara, sublinhada, definida, cada um de si mesmo. Eu me “vi” a mim mesmo, assim como antes eu ouvia determinadas palavras. (Quando eu disser “eu”, cada um de vocês entenda o seu). Eu me vi a mim mesmo; “ver” aqui quer dizer que eu me percebi, de per-captare, que eu me agarrei a mim mesmo com a atenção, que tomei consciência imediata e à parte de mim enquanto eu; nem mais nem menos de como antes tomara consciência imediata e à parte das palavras que ouvia. Pois bem; se eu me encontrei, se me agarrei ou pesquei a mim mesmo com a atenção, onde eu me encontrei, onde me pesquei? Prestem bem atenção porque isso, na hora certa, será muito importante. Eu me encontrei ali onde estava; a saber, no agora imediatamente anterior, que consistia em estar eu prestando atenção a determinadas palavras. E, de fato, ao tomar consciência de mim mesmo neste novo agora, eu me encontrei, me surpreendi prestando atenção a essas palavras. Portanto eu não fiz, agora, mais que me debruçar sobre minha situação anterior. Mas notem que então eu não atentava para a minha pessoa, mas somente para umas palavras, e somente destas eu tinha consciência clara e à parte. Naquela situação poderia dizer-se que não existiam no universo mais que as palavras para as quais eu atentava. Como é que, ao atentar agora para aquela situação, encontro que, para além das palavras, estava eu nela? Porque, se prestarem bem atenção, vocês notarão que, ao se encontrarem a si mesmos, jamais tiveram a impressão de encontrar algo novo, pois é impossível encontrar algo que não se havia perdido, algo que já sabíamos estar ali; mas não daquela forma de consciência clara e à parte.

Quando chegar o momento, essa distinção nos proporcionará formidáveis averiguações. Uma vez advertida, reconhecerão que se trata da coisa mais natural do mundo. Ter consciência clara e à parte de algo exige que dirijamos a este algo nossa atenção, assim como, para ver bem, precisamos dirigir nossos olhos. A atenção toma um objeto de entre uma pluralidade confusa de objetos e o recorta, o subtrai de todo o redor, o destaca. E como poderemos fazer isso, como vamos dirigir nossa atenção a algo se não nos dávamos conta previamente desse algo, ainda que sem atentar para ele, sem consciência especial e à parte dele?

Portanto — e isto é decisivo para tudo o que dissermos neste curso — há duas formas de se dar conta de algo, ou, em outras palavras, de algo existir para mim: a primeira, eu me dar conta desse algo em separado, na

qual eu, por assim dizer, tomo-o diante de mim de homem para homem, faço dele um termo preciso e recortado do meu “dar-me conta”; a outra consiste em algo existir para mim sem que eu “repare” nele.

Antes, quando atentava para determinadas palavras, eu não “reparava” em mim como não “reparava” no banco ou na poltrona onde estou sentado e, contudo, meu eu e o banco existiam para mim, estavam de algum modo perante mim. A prova disso é que, se alguém movesse o banco, eu notaria que algo de minha situação teria mudado, que algo não era mais o mesmo que no instante anterior. Isso supõe que de algum modo já constavam para mim o banco e sua posição, que eu, de algum modo, contava com o banco. Quando descemos uma escada não temos consciência propriamente de cada degrau, mas contamos com todos eles; e, em geral, não temos consciência da maior parte das coisas que existem para nós, mas contamos com elas.

O caso mais extremo disso é nossa própria pessoa: em nada o homem repara menos que em si mesmo e, entretanto, com nada conta mais constantemente que consigo próprio. Eu sempre existo para mim, mas só de vez em quando tenho consciência propriamente de mim. E como a consciência é um termo demasiado carregado de tradição especial na história da filosofia, e como, partindo do que acabamos de dizer, eu me proponho a retificá-lo radicalmente, quando chegar o momento — retificação esta que nos permitirá nada menos que ensaiar uma superação de todo o idealismo moderno —, recapitulemos essa averiguação que acabamos de fazer em dois novos termos técnicos: “reparar”, que equivale ao que tradicionalmente se chamava de “ter consciência de algo”, e o simples “contar com”, que expressa essa presença efetiva, esse existir para mim que sempre têm todos os ingredientes de minha situação.

Agora podemos dizer numa fórmula clara: antes, eu não tinha consciência de mim, não reparava em mim, mas contava comigo. Por isso foi possível, na hora de buscar-me a mim mesmo, há pouco, eu encontrar que já estava ali, que já antes eu existia para mim e, graças a isso, pude me notar, me destacar, reparar em mim; em suma, ter consciência clara e à parte de mim. Logo veremos como isso acontece com todos os componentes disso que chamo “vida”; quando os encontrarmos e definirmos, eles se apresentarão com um ar de obviedade, de “coisas que já sabíamos”, ou seja, de coisas que já estavam diante de nós, que existiam para nós, e nossa definição não será mais que descobriremos amigos íntimos e habituais que tínhamos desde sempre sem sabê-lo de verdade até agora. É possível que nas aulas anteriores vocês já tenham dito, ao ouvir algumas de minhas fórmulas sobre a vida: “Meu Deus, é verdade, eu nunca tinha pensado nisso!”, que é o que

costumamos dizer quando alguém nos traz à clara consciência, nos faz reparar em algo com que desde sempre contávamos. “Dar-se conta” e reparar são a mesma coisa. Todas as verdades evidentes têm este caráter: quando as descobrimos pela primeira vez parece que já as sabíamos de antemão e desde sempre, mas não tínhamos nos dado conta. Já estavam, portanto, diante de nós, mas estavam veladas, cobertas. Por isso, a verdade se descobre; talvez, talvez verdade não seja senão descobrimento, tirar um véu ou cortina de sobre o que, a rigor, já estava aí e com o que já contávamos.

Dito isso, reproduzamos os parágrafos em que eu descrevia o primeiro atributo ou característica que encontrávamos como distintivo de “nossa vida”: “Viver é o que fazemos e o que nos acontece, desde pensar ou sonhar ou nos comovermos, até jogar na Bolsa ou ganhar batalhas. Mas, bem entendido, nada do que fazemos seria nossa vida se não nos dêssemos conta disso. Este é o primeiro atributo decisivo com que nos deparamos: viver é essa realidade estranha, única, que tem o privilégio de existir para si mesma. Todo viver é viver-se, sentir-se, saber-se existindo, onde saber não implica conhecimento intelectual nem nenhuma sabedoria especial, mas é essa surpreendente presença que sua vida tem para cada um: sem esse saber-se, sem esse dar-se conta, a dor de dentes não doeria em nós.

“A pedra não se sente nem se sabe ser pedra: é para si mesma, como para tudo, absolutamente cega. Ao contrário, viver é, desde logo, uma revelação, um não se contentar com ser, mas também compreender ou ver que se é, um inteirar-se. É o descobrimento incessante que fazemos de nós mesmos e do mundo ao redor. Ao nos percebermos e nos sentirmos, tomamos posse de nós, e este estar sempre em posse de si mesmo, este assistir perpétuo e radical a tudo que fazemos e somos, diferencia o viver de tudo o mais. As orgulhosas ciências, o conhecimento douto, não fazem mais que aproveitar, particularizar e regimentar essa revelação primigênia em que consiste a vida.

“Esse ver-se ou sentir-se, essa presença de minha vida para mim mesmo que me dá posse dela, que a torna ‘minha’, é o que falta ao louco. O viver, em sua raiz e entranha mesma, consiste num saber-se e compreender-se, num advertir-se e advertir o que nos rodeia, num ser transparente para si mesmo. Por isso, quando iniciamos a perguntar ‘o que é nossa vida?’ pudemos sem esforço, elegantemente, responder: vida é o que fazemos; claro, porque viver é saber que o fazemos; é, em suma, encontrar-se a si mesmo no mundo e ocupado nas coisas e seres do mundo”.

Em suma — terminava eu —, minha vida é evidente, com o que eu

queria dizer que tudo nela, tudo que faz parte dela existe para mim, é transparente para mim. O que ocorre nas células de meu corpo não me é transparente, não existe para mim em minha vida, como não existe tampouco o que acontece no mecanismo psíquico disso que chamo de “minha alma”. E mais, corpo e alma não existem para mim vitalmente, não fazem parte de minha vida. Ambos — corpo e alma — são duas construções intelectuais minhas, duas hipóteses, duas teorias que eu fiz ou recebi de outros para esclarecer certos problemas que minha vida me coloca. O que existe vitalmente para mim é, pois, minha teoria das células e minha teoria sobre a alma, isto é, duas convicções minhas, mas as células mesmas e a alma mesma não fazem parte de minha vida. O selvagem não tem ou pode não ter a idéia do corpo nem a idéia da alma e, contudo, vive.

Mas voltemos ao parágrafo reproduzido. Nessa descrição que estou fazendo desse fenômeno ou fato que chamo de “minha vida” — a de cada um — tenho, por razões que vocês verão em breve, de começar por fórmulas que só são certas numa primeira aproximação, valer-me de palavras das quais muitas têm já um sentido mais ou menos técnico, precisamente o qual vamos retificar neste curso, às vezes de forma radical. Foi o caso aqui: eu tinha necessidade de expressar a vocês que um caráter ou atributo essencial, constituinte de minha vida e de tudo que há nela é ela existir para mim, ser-me patente. A expressão mais óbvia e clara é dizer que viver é saber-se viver, saber-se existindo, inteirar-se do que eu sou, do que são as outras coisas que me rodeiam. Mas saber, ter consciência, é um modo especial, e já mais ou menos intelectual, do dar-se conta. Por isso eu acrescentava imediatamente a esses termos esta correção: “onde ‘saber’ não implica conhecimento intelectual nem qualquer sabedoria especial, mas sim essa surpreendente presença que sua vida tem para cada um: sem esse saber-se, sem esse dar-se conta, nem a dor de dentes doeria em nós”.

Essas fórmulas, que numa primeira aproximação facilitam a vocês a compreensão progressiva do assunto, me obrigam a voltar sobre elas para corrigi-las, poli-las e substituí-las por outras numa segunda aproximação, e assim sucessivamente. Faremos isso com todas as demais. Assim hoje precisamos a expressão dessa primeira característica da vida que era saber-se, ser evidente para si mesma. Agora notamos o que havia de impróprio nesses vocábulos. Quando me doem os dentes, o que me dói não é um saber: saber não é dor, mas sem dúvida o fato “dor” implica um ingrediente que é existir para mim a dor, dar-me conta dela no sentido de ter de contar com ela. Ademais desse simples e primário dar-me conta sem o qual a dor de dentes não me doeria, eu posso reparar especialmente nele, atentar para ele, ter dele consciência plena, clara e à parte, em suma, sabê-lo *sensu stricto*. Mas esse saber já não é o simples

doer-me, como o contar com o banco em que estou sentado não é dar-se conta especial dele. O que sim é verdade é isto: como minha vida e tudo que faz parte dela me é presente — existe para mim na peculiar forma primária de eu “contar com isso” —, sempre é possível em princípio que eu repare nisso, isto é, que eu o eleve a consciência clara, a efetivo saber. Neste sentido, mas só neste, vale minha fórmula: a vida é evidente; entenda-se, em potência. Com mais rigor diríamos: minha vida e tudo nela me é pré-evidente, me consta ou eu conto com isso de tal forma que me é sempre possível converter esse “contar com” em efetivo “reparar”, em efetiva evidência. Poderíamos dizer do mesmo modo que a vida é pré-consciente ou que é pré -sabida. Logo, o efetivo sabê-la é um “dar-se conta”, um encontrar o que já tínhamos, mas o tínhamos coberto.

Com isso fechamos este parêntese corretivo. A fim de que vocês ponham ordem em suas anotações, proponho que intitulem isso que acabaram de ouvir de “Esclarecimento em segunda aproximação da frase: a vida é evidente, é um saber-se a si mesma, um inteirar-se”.

Certamente essa correção ou esclarecimento não é de longe o único que tenho a dizer sobre o assunto. Ao contrário, trata-se de um tema fundamental que vai nos ocupar profundamente e com toda a minúcia no momento oportuno. Mas eu precisava fazer esse esclarecimento desde logo, para que não entendessem mal o que estou dizendo.

Quanto ao mais, recordem bem qual é nossa tarefa de agora. Eu começava um curso de metafísica e a primeira coisa que me ocorreu dizer foi que metafísica é algo que o homem faz: fazer que consiste em buscar uma orientação radical para sua situação. Isso supõe que a situação do homem é de radical desorientação. Mas o caso é que vocês não estão aqui estudando metafísica porque estejam desorientados, mas, ao contrário, porque estão superorientados. Vocês sabem muitas coisas, sabem o que é o mundo físico e social, e porque o sabem resolveram fazer um curso universitário, e não um qualquer, mas este, que escolheram por muitas, muito variadas e muito determinadas razões. O fato de vocês estarem aqui é um resultado de estarem orientados.

Pois bem, em vez de pedir a vocês que venham à minha situação — a implicada nessa definição de metafísica —, faço, como fiz em todas as ordens de minha existência, o contrário. Vou eu a vocês, tomo-os em sua situação, parto do fato indubitável de que vocês estão fazendo o que estão fazendo, a saber, assistindo a um curso de metafísica.

Contudo, esse fato pertence a uma realidade que é a mais próxima de cada um, essa realidade que cada um chama de “sua vida” e da qual a

ciência nunca se ocupou, aparentemente não lhe dando importância, dando-a por pressuposta, pulando a sela e deixando-a para trás. E, entretanto, essa realidade tão pouco importante e tão trivial, a vida, a nossa vida, no sentido mais vulgar que costuma ter essa expressão, possui sem dúvida a formidável condição de que todas as demais realidades, sejam elas quais forem, estejam incluídas nela, pois todas elas existem para nós na medida em que as vivemos, isto é, em que aparecem dentro de nossa vida. Como, segundo o ditado árabe, ninguém pode saltar fora de sua sombra, ninguém pode saltar fora de sua vida e, portanto, tudo aquilo com que tivermos contato, tudo o que pretender existir para nós, terá de algum modo que se apresentar dentro de nossa vida.

Sem dar-lhe, não obstante, importância — ao menos a princípio —, parece natural que nos esclareçamos sobre o que é essa vulgaríssima realidade que vulgarmente chamamos de “nossa vida”, “minha vida”, já que a ela pertence o fato de vocês estarem aqui e agora diante de mim e eu aqui e agora diante de vocês. E nossa busca atual não tem outra pretensão senão descrever com grande exatidão isso que denominamos nossa vida, tal e como isso se apresenta. Ainda não fizemos uma afirmação doutrinal, formal, científica sobre a importância que essa realidade tem no sistema do universo. Dir-se-ia que estamos, pois, na ante-sala da ciência, da metafísica, já que se nos ocupamos de “nossa vida” é porque nos deparamos com ela ao adentrar o interior da metafísica; ou seja, que a encontramos na antecâmara, anteposta à ciência, já que ao tentar fazer ciência, que é nossa indiscutível situação atual, encontramos que isso, “tentar fazer ciência”, é algo que nos acontece em “nossa vida”.

O pressuposto para que vocês me entendam é não buscarem a resposta nesta ou naquela ciência, naquilo que, melhor ou pior, vocês sabem delas, mas que mantenham sua atenção sobre o sentido vulgar que tem a palavra “vida” quando cada um, o erudito, o camponês ou o selvagem, fala de sua vida e diz que ela vai bem ou vai mal. Em suma, “vida” no sentido biográfico do vocábulo.

Se eu pergunto “o que é o céu?”, é quase certo que vocês começarão a me responder desde logo com respostas tiradas da astronomia, sem perceber que, a princípio, essa pergunta deve ser respondida segundo seu sentido mais imediato e vulgar, a saber, que é o que vejo quando, à noite, vejo o que o idioma chama de “céu”; portanto, isso que vejo no alto tal e como o vejo, e nada mais. A primeira resposta adequada à pergunta “o que é o céu?” consiste em descrever o que dele vejo quando o vejo e nada mais. O astrônomo poderá logo acrescentar outras muitas coisas; mas, a princípio, “céu” significa para ele exatamente o mesmo que

para o camponês que, ao entardecer, sob o cintilar das estrelas, volta cantarolando com sua parelha à aldeia.

Não estou, pois, fazendo uma teoria sobre a nossa vida, mas descrevendo-a como poderia descrever esta parede. Falo, portanto, de algo com respeito ao qual vocês têm tantos dados quantos eu posso ter, visto que falo sobre a vida de cada um! Minha missão, por ora, não é outra que fazê-los reparar ou dar-se conta dos componentes essenciais dessa sua vida, dos ingredientes principais que formam sua estrutura. Assim como, se eu descrevesse esta parede, vocês manteriam a vista fixa nela para ir compro vando se na parede havia e se passava o que as palavras de minha descrição diziam, assim vocês devem fazer agora com o fato de sua vida. Ver se, na coisa mesma de que se fala e que se tem diante, se dá, se cumpre o que nossas palavras dizem dela é o que se chama “evidência”. E quando se diz algo evidente nesse sentido é que se diz uma absoluta verdade.

Serão vocês, pois, quem, com sua própria visão, julgarão se o que vou dizer de nossa vida é evidente ou, o que equivale, se é verdade.

Durante a aula de hoje não avançamos nada em relação à anterior em sentido longitudinal. Na verdade demos um passo atrás, a fim de assegurar essas primeiras características que nossa vida nos apresenta ao dirigir a ela nossa atenção. Definimos seu primeiro atributo: a vida como um inteirar-se de si mesma. Segundo isso, tudo que faz parte de minha vida faz parte porque eu me inteiro disso, e só enquanto e na medida em que me inteiro. Esse inteirar-se não é consciência, reparar, saber, mas o elementar dar-me conta, que chamaremos de “contar com”.

Indiquei a vocês, de passagem, que método devem seguir para compreender e comprovar o que eu estou dizendo. Esse método é a evidência, e consiste em buscar se está na coisa mesma de que se fala o que dela se fala, o que dela se diz.

Na próxima aula faremos, com o segundo atributo de nossa vida, o mesmo que hoje fizemos com o primeiro. Esse segundo atributo foi expresso por mim quando disse: a vida é circunstancial, viver é eu me encontrar — querendo ou não — entregue a uma circunstância. Este já é um atributo dramático. Mas o é muito mais o terceiro, que soa assim: a vida é decisiva.

Se a vida consistisse apenas em seu primeiro atributo e fosse não mais que um inteirar-se e um dar-se conta — como acreditou toda a época moderna — o viver equivaleria a assistir a um espetáculo, cômico, trágico ou misto; seríamos apenas espectadores. Mas como a vida é, além

disso, circunstancial, é o homem estar, querendo ou não, entregue a um entorno determinado, teremos que a vida é dar-me conta, inteirar-me de que estou submerso, naufrago num elemento estranho a mim, onde não tenho outra saída senão sempre fazer algo para sustentar-me nele, para manter-me na superfície. Eu não dei a vida a mim mesmo, mas, ao contrário, encontro-me nela sem querê-lo, sem que me tenham consultado previamente nem me pedido permissão.

Mas isso que, sem contar comigo, me é dado — a saber, minha vida —, não me é dado pronto. O que me é dado ao ser-me dada a vida é a inexorável necessidade de ter de fazer algo, sob pena de deixar de viver. Mas nem isso sequer: porque deixar de viver é também um fazer — é matar-me —, não importa com que arma, a Browning ou a inanição. A vida é, pois, um ter sempre, querendo ou não, de fazer algo. Resulta que a vida que me foi dada tenho de fazê-la eu mesmo. Ela me é dada, mas não é dada pronta, como ao astro ou à pedra lhe são dadas sua existência já fixa e sem problemas. O que me é dado, pois, com a vida, é um afazer. A vida dá muito o que fazer. E o fundamental dos afazeres é decidir em cada instante o que vamos fazer no próximo. Por isso digo que a vida é decisiva, é decisão. Temos, pois, estas três características: 1ª, a vida se inteira de si mesma; 2ª, a vida se faz a si mesma; 3ª, a vida se decide a si mesma.

Mas se eu tenho, querendo ou não, de decidir o que vou fazer — já que ninguém pode me dar pronta a decisão —, quer dizer que a vida me coloca sempre, sempre, a todo instante, perante várias possibilidades de fazer. Ao sair daqui eu posso fazer muitas coisas diversas, pelo menos várias. Entre elas tenho de decidir. O ter de decidir-me implica que nunca estou decidido de antemão como o está o astro a quem lhe é dada decidida sua órbita. Antes de decidir estou, pois, indeciso, perplexo. Eis aqui um quarto atributo da vida: a vida é... perplexidade, constante e essencial perplexidade; etc., etcétera — porque com tudo isso não fizemos senão começar a descrição de nossa vida. Na próxima aula continuaremos um pouco mais minuciosamente a análise dessas características, como procuramos fazer hoje com a primeira.

Mas, a fim de não perdermos tempo, saibam que começaremos voltando ao instante inicial desta aula, quando, dizendo que nossa vida é o que estamos fazendo agora, eu acrescentava: e como averiguamos isso? Muito simplesmente — prossegui —, porque num novo agora, ao ouvir a pergunta “o que é nossa vida, a minha vida?”, nós nos debruçamos sobre o agora anterior, e nele nos vimos, encontramos, pescamos. No primeiro agora, nosso fazer consistia em atentar para umas palavras; neste segundo agora, o que fazemos é percebermo-nos, repararmos no fato de que antes estávamos fazendo aquilo. Esse novo fazer se chama refletir ou

reparar em si. Ao buscar “minha vida” eu me encontrei neste salão, atentando para umas palavras; dei-me conta disso. Mas isso de que eu me dei conta — “encontrar-me neste salão prestando atenção” — inclui muitas coisas, pelo menos três: 1ª, que eu me encontrei a mim mesmo, ou ao meu eu; 2ª, que encontrei que esse eu estava num salão; 3ª, que encontrei que no salão eu estava fazendo algo, no mínimo, prestando atenção numas palavras.

Aula IV

[Os três elementos do “encontro” — Encontro do eu — Encontro da circunstância: caráter temporal e social da circunstância — O modo de “estar” na circunstância — O estar homogêneo e o heterogêneo — Viver é eu existir fora de mim — Parênteses sobre a semântica do existir: o ser executivo — Nova análise do “estar” — A imaterialidade da circunstância]

Começaremos voltando ao instante final da aula passada, quando, dizendo que nossa vida é o que estamos fazendo agora, eu acrescentava: “e como averiguamos isso? Muito simplesmente — prossegui —, porque num novo agora, ao ouvir a pergunta: ‘o que é nossa vida, minha vida?’, nós nos debruçamos sobre o agora anterior, e nele nos vimos, encontramos, pescamos. No primeiro agora, nosso fazer consistia em atentar para umas palavras; neste segundo agora, o que fazemos é percebermo-nos, repararmos no fato de que antes estávamos fazendo aquilo. Esse novo fazer se chama refletir ou reparar em si. Ao buscar ‘minha vida’ eu me encontrei neste salão, atentando para umas palavras; dei-me conta disso. Mas isso de que eu me dei conta — ‘encontrar-me neste salão prestando atenção’ — inclui muitas coisas, pelo menos três: 1ª, que eu me encontrei a mim mesmo, ou ao meu eu; 2ª, que encontrei que esse eu estava num salão; 3ª, que encontrei que no salão eu estava fazendo algo, no mínimo, prestando atenção a umas palavras”.

Tomemos agora uma por uma essas coisas que encontrei e digamos sobre cada uma o que é, por ora, estritamente necessário.

Encontro, primeiro, isso que chamo de “eu”. O que ou quem é esse “eu” não pode nos oferecer neste instante nenhum problema urgente. Esse “eu” que encontrei aqui é o mesmo de que falo constantemente — posto que é o eu de minha vida —, no sentido mais vulgar da palavra. Se esse eu encerra graves problemas, não são neste momento uma questão. Basta-nos que o sentido dessa palavra tenha o mesmo grau de precisão ou imprecisão que tem quando a usamos numa conversa, em nossa casa,

falando com um amigo ou escrevendo nosso diário íntimo.

Passemos para o segundo achado: este consiste em, ao encontrar-me a mim mesmo, ou a esse eu, encontro-o num salão. Isso já é, desde logo, mais grave, apesar de sua superlativa trivialidade ou precisamente por conta dela. Resulta que, ao encontrar-me, não encontro unicamente a mim mesmo, ao eu, mas encontro um salão, ou seja, outra coisa que não sou eu. E ademais não se trata de que me encontre eu à parte e, também à parte, o salão. Mas sim que me encontro no salão, dentro dele, portanto, não à parte dele, mas o contrário disso. Pode-se dizer que isso é acidental. Há um momento recorde que estava na rua. Perfeitamente: que me encontre no salão ou na rua será acidental, mas não o é o fato de que, sempre que me encontro, eu me encontre dentro de outra coisa, da qual, no mínimo, posso sem dúvida assegurar que será outra coisa que não eu.

Essa é a gravidade a que eu aludia antes. O homem, ao se encontrar, não se encontra em si e por si, à parte ou sozinho, mas, ao contrário, encontra-se sempre em outra coisa, dentro de outra coisa (a qual, por sua vez, se compõe de muitas outras coisas). Encontra-se rodeado do que não é ele, encontra-se num entorno, numa circunstância, numa paisagem. No idioma vital de nossa vida mais vulgar costumamos chamar à circunstância, em geral, de mundo. Digamos, pois, que sempre que me encontro, encontro-me no mundo; entretanto, tenham cuidado mais uma vez para não dar a esse vocábulo “mundo” significações douradas, mas esta, a mais vulgar: mundo quer dizer tudo ao meu redor, o que me envolve por todos os lados. Isso quer dizer que, ao encontrar-me, encontro-me prisioneiro.

Mas isso nos faz reparar num pequeno erro que cometemos ao dizer que, refletindo sobre o que era minha vida, encontrei-me primeiro a mim mesmo. Se eu me encontrei no salão, ou, falando em geral, no mundo, minha percepção teve primeiro de se deparar com o salão, com o mundo, e somente depois deparei-me comigo. Primeiro se encontra a prisão, e depois, dentro dela, o prisioneiro. Não tomemos muito categoricamente esse “primeiro” e esse “depois”, mas deixemos aqui essa advertência. Ao viver, estou sempre me ocupando com as coisas — matérias ou pessoas — que me rodeiam, estou atento à circunstância e, para encontrar-me, tenho de suspender essa atenção normal ao entorno e buscar-me nele, pescar-me de entre as coisas desatentando para estas e reparando em mim. É muito importante essa advertência de que a consciência de mim mesmo é essencialmente, e não acidentalmente, posterior à minha consciência do mundo, ou, dito de outro modo, que só reparo em mim mesmo quando me desatento do mundo, quando, mediante a atenção, me retraio ou retiro do mundo. É claro que esse

retirar-se do mundo nunca é efetivo; às vezes gostaríamos de nos retirar dele, e lutamos para consegui-lo de alguma maneira parcial e aproximada, mas não somente nunca o conseguimos como, mesmo no fictício e parcial sentido em que se pode consegui-lo, custa-nos um esforço enorme de abstração para nos mantermos à parte. Isso sublinha o fato de que nossa vida, por si, consiste em estarmos consignados ao mundo, e que a vida é inseparavelmente e ao mesmo tempo, sem que uma coisa seja antes ou depois da outra, contar comigo e contar com o mundo. Somente quando se trata da consciência, do reparar, é que uma coisa é antes ou depois da outra.

Dentro da enorme circunstância que é o mundo, podemos nos mover com certa liberdade, podemos ir e vir, viajar, emigrar; mas não podemos escapar de seu inexorável círculo total. Por isso eu dizia a vocês na segunda aula: “A vida deixa uma margem de possibilidades dentro do mundo, mas não somos livres para estar ou não neste mundo que é o de agora. Só cabe renunciar à vida, mas, se se viver, não cabe escolher o mundo em que se vive. Isso dá à nossa existência um cariz terrivelmente dramático. Viver não é entrar por vontade própria num lugar previamente escolhido a gosto, como se escolhe o teatro depois da ceia, mas é encontrar-se, de repente e sem saber como, caído, submerso, jogado num mundo impermutável: neste de agora. Nossa vida começa por ser a perpétua surpresa do existir, sem nossa anuência prévia, naufragos num orbe impremeditado”.

O mundo de nossa vida não é apenas circunstância no sentido espacial — logo veremos se, a rigor, essa expressão é adequada —, mas vale para ele algo perfeitamente análogo ao que a teoria da relatividade afirma do mundo da física. A circunstância espacial está condicionada pela temporal. Este mesmo espaço de terra é distinto conforme a época em que se venha a ele. Há vinte séculos estes metros de terreno não eram uma sala de aula, mas provavelmente um azinhal. Mas além disso a circunstância não se compõe somente de coisas em sentido estrito, mas também de pessoas: a circunstância é também sociedade humana, o mundo é também “mundo” em sentido social. Vive-se no mundo universitário ou no mundo operário ou no mundo chique.

Isso basta, por ora, como ampliação sobre o segundo ponto, que soava assim: encontrei que eu estava em um salão.

Quando vocês saírem daqui poderão dizer por aí que estão vindo de uma aula de metafísica na qual, no fim das contas, lhes foi dito que estavam num salão. Pode haver uma disciplina séria que se afane em afirmar tão formidável obviedade, tão terrível vulgaridade? Contudo, notem que somente de ter chamado a atenção sobre o que dizemos

quando dizemos que nos encontramos em um salão, começamos a descobrir nisso coisas graves. E vejam que não fizemos estritamente mais do que nos darmos conta do que dizemos: não é que acrescentemos algo ao que dizemos, mas simplesmente tomamos posse um pouco mais plena do que pensamos ao dizê-lo. Quando usamos correntemente essas palavras não pensamos com plenitude o que elas dizem, isto é, não pensamos com plenitude nosso próprio pensamento, mas usamo-lo mecanicamente, sem atualizar todo o seu conteúdo. Como um pensamento nosso e, em geral, nossos atos podem exercer-se de dois modos, um modo pleno e um modo deficiente, é algo que vai nos interessar muito durante este curso.

Mas não só nos limitamos a pensar de modo pleno algo que ordinariamente pensamos de modo deficiente, como também, a rigor, o que eu disse sobre o fato de eu “estar num salão” não passa de uma fração pequeniníssima do que deveria e poderia dizer. Entretanto, repito, bastou espremer a frase com nossa atenção para que começasse a vaziar um sumo grave.

E ocorre que da frase, da expressão “em um salão”, só reparamos, por um lado, no vocábulo “eu” e, por outro, na palavra “em”. Mas há outra palavra que ficou desconsiderada à qual devemos dar agora um pouco de atenção. É verdade que parece uma palavra inofensiva e quase insignificante: a palavra “estar”. “Eu estou num salão”. Revelou-nos algo dela o que dissemos sobre a relação do eu que sou com o salão, relação que consiste em nada menos que a inexorável condição do homem segundo a qual não pode escapar à circunstância, está confinado no mundo.

O que significa isso de eu estar num salão? O que é isto: “estar”?

A mesa está no salão, ou seja, o pedaço de madeira extensa que é a mesa faz parte do pedaço maior de matéria extensa que é este salão. “Estar” significa, neste caso, fazer parte de um todo. A parte de que se fala constitui, na porção que lhe corresponde, o todo “salão”, ou seja, que, em parte, o salão é mesa. Se a retirarmos, este seu vazio terá de ser preenchido por outro elemento homogêneo à mesa, com outro volume de matéria extensa, ainda que seja somente o ar ou o éter. Entre o salão e a mesa há homogeneidade.

Mas quando digo que estou no salão, significa isso que faço parte dele? Isso vale para o meu corpo, mas eu não sou meu corpo ou, pelo menos, não sou apenas o meu corpo. Mas que diabo!, eu, o eu do qual costumo falar em minha vida, o eu que vive em minha vida, é algo único, inconfundível e heterogêneo a tudo! Eu não sou um pedaço de matéria,

não porque, em virtude destas ou daquelas disquisições, eu pense ser constituído por algo imaterial, chamado alma, espírito ou como se queira chamar. Não é por isso. Talvez eu pense que vocês também sejam constituídos por algo imaterial, que também tenham alma, espírito, e, contudo, eu sou inconfundível com vocês e radicalmente heterogêneo de vocês. Que diabos!, eu não sou mais que eu, eu sou único, não há outro que seja eu, nem sequer outro eu! Acaso algum de vocês, por mais “outro eu” que seja, padeceu ontem à tarde a dor de dente que eu tive de agüentar? Acaso o esforço que estou fazendo para entender este professor de metafísica que fala detrás de uma mesa algum outro dos presentes o faz por mim? Pode ser que alguém faça um esforço completamente igual, mas o mesmo, aquele que eu faço, ninguém mais o faz nem o pode fazer. Ele faz o seu, e eu faço o meu. Eu sou, pois, heterogêneo a qualquer outro eu, por mais “eu” que este seja.

Entretanto — e fique por hoje sugerido somente de passagem —, notem o gigantesco pecado filosófico que estamos cometendo. “Homogêneo” quer dizer “do mesmo gênero”, “que se pensa com o mesmo conceito”. “Heterogêneo” quer dizer “de outro gênero”, “que se pensa com outro conceito”. “Eu” é o mesmo conceito, aplicado a mim ou aplicado a qualquer um de vocês. E, contudo, nos deparamos aqui com a desopilante evidência de que a homogeneidade de conceito implica, neste caso, a heterogeneidade de ser. Mas esse tremendo paradoxo não deve nos deter agora. Logo o enfrentaremos cara a cara, quando chegar a oportunidade. O que interessa agora é vocês se darem conta de que o eu de cada um é único. É, simplesmente, o eu que vive sua vida, e essa vida que ele vive não a vive outro, ainda que fossem iguais todos os conteúdos de ambas as vidas.

Agora vocês compreendem por que eu disse: “Eu não sou um pedaço de matéria, mas não porque, em virtude destas ou daquelas disquisições eu pense ser constituído por algo imaterial, chamado alma ou espírito”. O que faz com que eu não seja um pedaço de matéria não é especialmente que o pedaço de matéria seja um pedaço de matéria e eu, ao contrário, imaterial, mas algo muito mais fundamental e decisivo, a saber, que eu não sou mais que eu, que sou único, e todo o resto, seja matéria seja outro espírito, é outra coisa em relação a mim, é outro em relação a mim.

O decisivo, pois, na significação das palavras “eu estou num salão” é que neste caso o que está no salão é radicalmente outra coisa em relação ao salão, heterogêneo a ele, e que seu “estar nele” não é fazer parte dele.

O que é então esse estar, que parecia inofensivo e quase insignificante? Basta traduzir para uma expressão positiva o que acabamos de expressar

de forma negativa: eu estar no salão é eu existir num outro em relação a mim, portanto, é existir fora de mim, em terra estranha, é ser constitutivamente forasteiro, posto que não faço parte daquilo em que estou, não tenho nada a ver com isso.

E, como dissemos que isso — estar numa circunstância ou no mundo — é constitutivo de minha vida, quer dizer que o homem existe fora de si, no outro, em país estranho — quem sabe inimigo? —, não às vezes ou de vez em quando, mas sempre e essencialmente. Viver é existir fora de si, estar fora, expulso de si, consignado a outro. O homem é, por essência, forasteiro, imigrante, desterrado.

Mas esta fórmula: “viver é eu existir fora de mim” nos obriga a uma operação exatamente oposta à que nos vimos obrigados a realizar sobre a expressão “a vida é evidente”. Então tivemos de corrigi-la, porque só era verdadeira numa primeira aproximação. Agora ocorre o contrário. A fórmula: “viver é existir fora de mim” é... demasiado verdadeira. Ou seja, ao usá-la demasiado rapidamente, apesar de algumas vantagens didáticas que justificam o fato de eu ter me apressado em empregá-la, tem a desvantagem de que ainda não a podem entender em seu preciso e pleno sentido.

De fato, usa-se nela o vocábulo “existir”, cuja significação não é patente a vocês. Esclareçamos, antes de mais nada, esse significado, mas pondo esse esclarecimento entre parênteses, fora da análise da vida que estamos fazendo, para que vocês não se confundam.

Dissemos que esta mesa, esta luz, existem, e ao dizermos que algo existe sugerimos simplesmente que este algo há. O comerciante nos dirá ter de um certo artigo muitos exemplares,⁵ isto é, que esse artigo há em grande número dentro de seu armazém.

Em contrapartida, do centauro e do unicórnio dizemos que não existem, isto é, que não há. Poderíamos dizer, como o comerciante, que do centauro e do unicórnio não temos exemplares.

Repito que, a princípio, entendemos o fato de algo existir ou não existir como havê-lo ou não havê-lo. Contudo, algo haver, que algo haja, não diz desse algo senão que eu o posso ou o tenho de encontrar num certo âmbito. Não entremos em detalhes sobre o assunto. Vamos direto ao que nos urge. O âmbito onde posso ou tenho de encontrar o que chamo de “existente” no uso mais corrente da palavra não é um qualquer. Por exemplo, no âmbito da poesia galopa o centauro, trazendo no dorso uma ninfa raptada; nesse âmbito, portanto, existem, há centauros. Ao contrário dizemos que não os há no mundo, porque, pelo visto,

entendemos por mundo precisamente o âmbito das coisas existentes num sentido peculiar. O geômetra se pergunta se determinada figura existe, o aritmético se um certo número existe; por exemplo, se existe o número infinito, o número maior que todos os números. Ambos se referem a certo gênero de existência: a existência puramente matemática, o âmbito ideal dos puros objetos matemáticos. Na matemática contemporânea se usa um teorema de existência que determina justamente isto: se o número tal ou qual há ou não há.

Portanto, existência e existir no sentido de “haver algo” não fazem senão nos transferir para um âmbito cujo caráter é decisivo para o que aquelas palavras vierem significar.

E, entretanto, não se pode negar que mesmo no idioma vulgar “existir” tem um significado principal que de certo modo exclui os outros. Algo existir não é, nesse sentido primordial, simplesmente que ele haja, mas que haja no âmbito das “coisas reais”, efetivas... Mas — é um fato curioso — notamos que nos faltam palavras adequadas para expressar em nosso pensamento essa diferença radical no modo de haver centauros e de haver cavalos. Em princípio poderíamos imaginar todos os componentes do centauro com a mesma precisão que os do cavalo, ou seja, tudo o que o centauro é. E, contudo, o centauro que há na poesia não há como o cavalo, a saber, efetivamente. Mas não só o centauro: em relação à espécie mesma “cavalo”, acontece que há cavalos — no sentido lato de haver — dos quais é preciso dizer que não há no sentido mais rigoroso de existência. Por exemplo, o rocim Rocinante há apenas no Quixote, mas não há na realidade. Aqui, o que há e o que não há são o mesmo, variando somente o sentido de haver ou existir.

Isso nos faz notar que, ao falar da existência de algo, temos de distinguir duas coisas: o algo que existe e o existir desse algo. Ou, com outra expressão: o que há, e o fato de isso haver. Este “isso” e aquele “algo” significam a mera essência, o conjunto de ingredientes que integram uma coisa, em suma, o que uma coisa é. O centauro e o cavalo têm cada um sua essência, nem mais nem menos um em relação ao outro. Mas o centauro não torna sua essência efetiva, não é efetivamente o que é; o centauro é inefetivamente, não existe. A essência fica sem execução. Pois bem, em seu sentido primário e rigoroso, algo existir significa a execução ou a efetuação desse algo. Em vez de usar nossa palavra “existência”, Aristóteles dizia: “posto por obra, efetuado” — *enérgeia on* —, e os escolásticos traduziram esse termo dizendo: “pôr em ato”, “ser em ato” ou “atualidade”. Se dizemos que o branco desta parede existe, queremos dizer que a essência desta brancura se executa, é executivamente; diríamos, que o branco “branqueia”, faz sua brancura. Ao contrário, o branco do cisne de Leda não efetua sua essência, não

alcança execução. Ao pensar o mito, eu penso não somente esse branco, mas que esse branco se executa; porém, pensar a execução de algo não é o efetivo executar-se desse algo.

Existência *sensu stricto* significa, pois, algo ser executivamente, ser efetivamente o que é; em suma, execução de uma essência.

Se agora comparamos o sentido de existência como execução com o sentido de existência como “algo haver”, notaremos que, neste segundo caso, ao dizer de algo que existe, isto é, que há, não dizemos a rigor nada desse algo, mas sim de nós mesmos. Por isso, ao dizer “há uma coisa”, entendemos que podemos ou temos de encontrá-la num certo âmbito. Da coisa não dizemos nada: dizemos somente o que se passa conosco em relação a ela, a saber, que a podemos ou devemos encontrar. Mas é evidente que isso é indiferente à coisa: porque a nós ocorre de encontrá-la, mas a ela não lhe acontece nada.

Mas no sentido estrito de existir como executar-se uma coisa, um algo, uma essência, acontece, sim, algo à coisa; acontece-lhe nada menos que estar efetivamente sendo o que é, estar “fazendo sua essência”. Esse conceito de existência é tomado desde o ponto de vista da coisa (e expressa a sensação que esta teria se fosse capaz de sentir, a sensação do esforço que faria para efetuar sua essência, para ser-se); ao passo que o outro, existir como simples “há coisa”, é um conceito pensado desde o ponto de vista de um espectador que vê, que mira a coisa desde fora dela.

Eis aqui as abstrusas considerações a que nos obrigou não mais que o intento de esclarecer o sentido do vocábulo “existir”. Eu tinha razões para julgar que a fórmula “viver é existir fora de si” era demasiado exata, ainda que eu a tenha empregado, desde logo, muito deliberadamente e consciente de seus perigos. Mas já que conseguimos uma certa clareza sobre o significado de “existir”, aproveitemos nosso trabalho tirando as conseqüências daquele esclarecimento para a nossa frase: “viver é eu existir fora de mim mesmo”. Em vez de “existir” digamos: “executar minha essência”. Teremos então: viver é executar minha essência, ou aquilo que eu sou, fora de mim; fora de mim, entenda-se, fora de minha essência, naquilo que não é minha essência, num elemento estranho ao meu ser. O elemento em que esta mesa se executa, efetua sua essência, não é estranho a ela. O lugar em que a mesa atualiza o seu ser, o executa, não é heterogêneo a ela. Sua essência é uma combinação de átomos: seu entorno, a circunstância onde ela existe — este salão, o planeta, etc. —, se compõe também de átomos. Mas, além disso, a essência desta combinação de átomos que é a mesa inclui todo o restante dos átomos cósmicos, e vice-versa; os demais não seriam o que são sem estes, nem estes sem aqueles. A rigor, pois, a essência da mesa é a mesma que a de

seu redor ou circunstância. Para a mesa, existir não será, pois, executar-se fora de si, já que o que há fora dela é o mesmo que há nela.

Mas o caso de nossa vida é o contrário disso. Eu sou único, minha essência é só minha, e tem de executar-se em um outro. Aqui, pois, o existir não coincide com a essência, com o ser.

Estaríamos num caso parecido ao do ator que “faz” Hamlet. A essência de Hamlet tem de ser executada num teatro, tem de existir no teatro. Hamlet tem de sair de si para ser atuado, efetuado por um ator num determinado cenário; isto é, Hamlet tem de ser feito com o que não é Hamlet. Assim é nossa vida: eu tenho de efetuar-me no mundo, entre as coisas, entre os outros homens, com um corpo que me foi sorteado e que padece enfermidades, com uma alma talvez não muito bem dotada de vontade ou de memória ou de inteligência.

Aqui vocês podem fechar o parêntese que podemos chamar de “Semântica do termo existir”.

Ainda que nos sirva muito no futuro o que acabamos de dizer, reconheçamos que entre isso e aquele humilde “estar num salão” se interpõe tal distância que não vemos caminho aberto de um para outro. Não vemos como vocês estarem agora neste salão seja executar sua essência. Esse termo fica, por ora, irremediavelmente distante, sem evidência, abstruso.

Por isso temos de retroceder ao mais trivial, temos de voltar à análise da palavra “estar”, que abandonamos pela outra, mais doura e abstrata, “existir”.

Dizíamos que eu estar num salão não era fazer parte dele, porque o salão, e em geral a circunstância ou mundo, é completamente heterogêneo em relação a mim. A circunstância é o outro em relação a mim, e eu estar nela equivale a estar fora de mim, num elemento estranho. Mas isso é precisamente o que agora nos conviria entender com clareza e em seu conteúdo concreto.

Se digo que eu estar no salão é estar fora de mim, expressei minha relação com este salão mediante um termo espacial: “fora”. Mas é evidente que esse termo espacial só pode ter aqui um sentido metafórico. A rigor, só um ponto do espaço e a matéria inscrita nele podem estar fora de outra coisa. Esta mesa está fora do resto do salão. O espaço consiste precisamente na possibilidade de que umas coisas estejam fora das outras. O espaço é a coexistência de pontos, uns junto e fora dos outros.

Pois bem: 1º, eu não sou um ponto do espaço; portanto, não posso estar fora dos outros pontos do espaço; 2º, a expressão formulada não era que eu estivesse fora das outras coisas, mas que o fato de eu estar no salão equivaleria a eu estar fora de mim mesmo. O ponto do espaço não está nem pode estar fora de si, precisamente porque cada um que está em si está fora dos outros.

Portanto, a frase estar “fora de si”, interpretada espacialmente, tem um sentido absurdo e só pode aspirar a ser inteligível se entendida como metáfora. “Estar fora” significa, aqui, de fato, não mais que “estar no outro”. Ou seja, caímos novamente na expressão abstrata quando buscamos um sentido correto para “estar eu no salão”.

A dificuldade com que nos deparamos para ir adiante procede de um erro que por muito tempo ainda cometeremos neste curso de vez em quando, por mais taxativas que sejam minhas recomendações para que o evitemos. Esse erro trava e travará durante muito tempo, todavia, a nossa descrição da vida. Consiste no fato de que o que estamos descrevendo — nossa vida — é o mais elementar, o prévio a tudo mais; muito especialmente prévio à ciência, já que a ciência não é mais que uma coisa entre as inumeráveis coisas que fazemos em nossa vida. E ocorre que, em vez de nos atentarmos para o que essa realidade elementar e primitiva é, e ao cariz que nela apresentam seus ingredientes, metemos na descrição da vida o que já não é a vida, mas erudição nossa sobre o que há nela. A física, por exemplo, nos faz saber que nosso entorno é um espaço cheio de matéria, a qual é constituída por átomos que vibram. Suponhamos por um momento que essa opinião da física fosse absolutamente verdadeira; portanto, que fosse uma opinião definitiva. (Essa suposição é bastante generosa, porque vocês não ignoram que na física não há, nem pode haver, nada definitivo; mas partamos dela para extremar a consideração). Pois bem, mesmo em tal caso sempre resultaria que essa opinião da física não seria senão uma opinião nossa sobre o entorno em que estamos quando vivemos. Mas uma opinião, uma teoria sobre o nosso entorno, por muito certa que seja, não é nosso entorno. Ao contrário, supõe o que nosso entorno é e era antes de nossa teoria, e o que continuará sendo com ela e depois dela. Meu entorno vital não é constituído por átomos; se assim fosse, eu não necessitaria em minha vida de fazer ou aprender física, mas simplesmente vivendo já me encontraria com os átomos, sem necessidade de pensar sobre meu entorno para descobri-los.

Na análise da frase “estar eu num salão”, não conseguimos esclarecer o sentido do estar pela simples razão de que, dando atenção ao “eu”, ao “em” e ao “estar”, deixamos para trás como coisa clara por si o significado de “salão”. E esse descuido deu lugar a que entendêssemos doutamente, e

não vitalmente, o que é esse ingrediente do que agora é minha vida. Como coisa certa entendemos “salão” por um corpo físico, um espaço material. E daí vieram todas as dificuldades, todos os infortúnios pelos quais estamos passando. Era inevitável que, se o salão é um espaço material, o “estar eu em” um salão tivesse também um sentido de relação espacial e material com este.

Entretanto, não é assim. Eu sustento que, se nossa vida agora consiste em estar neste salão, este salão não é, em sua realidade primária e própria, um espaço, nem é nada material. Isso pode produzir em vocês uma estupefação tão grande que bem merece deixar o desenvolvimento dessa idéia extravagante para a próxima aula.

Aula V

[A circunstância e o que sabemos “sobre” ela — A vida nua e o dispensar os pensamentos — Eu e a circunstância fazemos parte da minha vida — Os diversos “afazeres” com a circunstância. O pensar é um “fazer” não primário — Presencialidade prévia do “contar com” — Os dois modos do ser das coisas: pensá-las e vivê-las — O primado da interrogação e seu alcance pré-intelectual — As coisas são primariamente comodidades e incomodidades — O vazio do ser]

Eu afirmava que, se nossa vida consiste agora em estarmos dentro deste salão, este salão não é, em sua realidade primária e propriamente, um espaço, nem é nada material.

Vejamos se consigo que esta idéia tão heteróclita chegue a ser para vocês uma verdade evidente.

Tentem recordar por que caminho chegamos a essa questão. Tendo nos dado conta de que nossa vida consiste agora em estar eu — o eu que é cada um de nós — neste salão, quisemos esclarecer e descrever a realidade que há por trás da palavra “estar”, a realidade a que essa palavra alude, que ela nomeia. Evidentemente, trata-se nela da relação entre mim e o salão. Fizemos várias tentativas para expressar essa relação de alguma maneira, se não adequada, pelo menos clara e satisfatória. Tentamos primeiro entendê-la em sentido espacial: eu faço parte deste salão. Mas logo vimos que isso não fazia sentido. Eu não faço parte desse salão porque eu, o eu que vive a vida de cada um de nós, é único. Esse salão é completamente heterogêneo em relação a mim, não em virtude de disquisições que me revelam ser este salão um espaço material e que eu

sou imaterial — alma, espírito —, e sim mais radicalmente porque, sendo eu único, qualquer outra coisa, seja matéria ou outro espírito, é distinta de mim, heterogênea em relação a mim. Em vista disso chegamos a um resultado negativo, segundo o qual “estar eu neste salão” não é fazer parte dele, numa expressão positiva, e dissemos que equivaleria a “existir eu num outro em relação a mim”, ou “existir eu fora de mim mesmo”. Mas isso era demasiado abstrato, apesar de verdadeiro. Existir é um conceito de alta abstração que tivemos de submeter a uma análise semântica. Resultou dela que “existir” significa *sensu stricto* executar a essência, ser efetivamente o que se é, ser-se. Mas esse resultado semântico é ainda demasiado abstruso, remoto, inconcreto em relação àquilo que vemos, com toda a evidência e concreção, constituir agora a nossa vida, a saber, que estou num salão. E o outro, dizer que existo fora de mim, nos fazia recair, graças ao “fora”, numa interpretação espacial que neste caso resultava, não só falsa, mas absurda.

Perdidos em nossa busca de clareza sobre o que seja o “estar”, percebemos que havíamos analisado mais ou menos todos os termos da frase, salvo o que nos parecia oferecer menos problemas: a expressão “este salão” nós deixamos desconsiderada e intocada por crer que seu sentido fosse perfeitamente claro, sem necessidade de análise especial.

Mas aí residiu o nosso erro. Dávamos por sabido o que representa o salão como ingrediente de nossa vida quando esta, como agora, consiste em estarmos nele. E o dávamos por sabido precisamente porque “sabemos” muitas coisas sobre o salão: que é um espaço, que é matéria constituída por átomos, etc.; e tudo isso que sabemos sobre o salão nós metemos nele, e o fazemos consistir em ser isso agora. Este é — dizia eu — o erro geral e tenaz que nos estorva e estorvará constantemente para descrever a grande e terrível simplicidade de nossa vida, sem notar a salvadora obviedade de que o que quer que pensemos sobre a nossa vida e seus ingredientes é algo que fazemos estando já em nossa vida; que esta, pois, com todos os seus ingredientes, já é, antes de que nós nos ponhamos a pensar sobre ela e sobre estes.

É claro que, ao descrever agora a vida, nós nos pusemos a pensar sobre ela, mas neste único caso o que nosso pensar busca, ao que se propõe, é precisamente descobrir a realidade vital em sua nudez, o que ela é quando não é senão ela, quando se tira de sobre ela tudo o mais que pensamos sobre ela ou a partir dela e que não é ela. Em suma, neste caso único nosso pensar se esforça por dispensar todos os demais pensamentos que em nossa vida pensamos. (Dentro de muito pouco vocês vão entender perfeitamente essa frase, que talvez lhes pareça agora um trava-língua).

De todos os nossos pensamentos sobre o entorno, circunstância ou mundo de nossa vida, o mais elementar, o que se impõe a nós com maior evidência, é que o âmbito em que ao viver nos encontramos é um espaço. Por isso, ao interpretar a expressão “nossa vida consiste agora em estar num salão”, demos por pressuposto e como coisa indiscutível que este é um espaço. Essa inadvertência, esse deslize, esse pressuposto é o que reagiu sobre o resto da frase e nos impediu de captar bem o seu sentido.

Chegou a ocasião de destacar algo que eu disse na segunda aula, quando pela primeira vez fiz uma descrição condensada do que é nossa vida, descrição essa de cujos parágrafos tudo o que dissemos posteriormente não é senão um comentário e um polimento.

Eu espero que, a esta altura, nenhum de vocês confunda essa realidade que cada um chama de “sua vida” com o seu eu. Eu não sou mais que um ingrediente da minha vida: o outro é a circunstância ou mundo. Minha vida, pois, contém ambos dentro de si, mas ela é uma realidade distinta de ambos. Eu vivo, e ao viver estou na circunstância, a qual não sou eu. A realidade do meu eu é, pois, secundária em relação à realidade integral que é minha vida; encontro aquela — a do meu eu — nesta, na realidade vital. Eu e a circunstância fazemos parte da minha vida. Agora sim podemos, sem erro, assegurar que eu faço parte de algo, a saber, da minha vida. A circunstância — no caso presente e preciso: este salão —, é a outra parte de minha vida. Era um erro dizer que eu — parte da minha vida — faço parte da outra parte da minha vida que é o salão. Não; eu faço parte do todo que é minha vida, a qual é um todo precisamente porque eu sou uma parte distinta da outra parte que é o salão. Assim dizia eu na segunda aula: “Nossa vida, segundo isso, não é somente nossa pessoa, pois dela faz parte o nosso mundo: ela — a nossa vida — consiste em a pessoa se ocupar das coisas ou com elas, e evidentemente o que nossa vida seja depende tanto do que seja nossa pessoa como do que seja o nosso mundo. Nem um nem o outro termo é mais próximo de nós: não nos damos conta primeiro de nós e depois do entorno, mas viver é, desde logo, em sua raiz mesma, encontrar-se diante do mundo, com o mundo, dentro do mundo, submerso em seu tráfego, em seus problemas, em sua trama aleatória. Mas também vice-versa: esse mundo, ao se compor somente do que nos afeta a cada um de nós, é inseparável de nós. Nascemos juntos com ele e são vitalmente, pessoa e mundo, como esses pares de divindades da antiga Grécia e Roma que nasciam e viviam juntas; os dióscoros, por exemplo: pares de deuses que costumavam denominar-se dii consentes, os deuses unânimes”.

Agora, o que nos perguntamos é: o que é este salão? Não em abstrato e simplesmente, mas nos perguntamos o que é este salão enquanto ingrediente de minha vida. Ao encontrar-se vivendo, o homem se

encontra em uma circunstância ou mundo. Neste caso a circunstância consiste neste salão. Minha vida agora é estar num salão. Nós nos perguntamos o que é este enquanto é aquilo onde eu estou.

Precisada assim, com todo o rigor, a questão, temos que a resposta é muito simples e formidavelmente óbvia. Ao mesmo tempo, é fundamental e vai iluminar para nós, de um só golpe, coisas muitas decisivas.

Estar eu neste salão — prestem atenção — não é eu estar pensando em ou sobre este salão.

Pensar em algo ou sobre algo não é senão um fazer meu, é uma das muitas coisas que eu posso fazer com algo. Eu posso, por exemplo, entrar e sair deste salão: eis aí duas coisas que eu faço com ele. Posso também, uma vez que entrei, permanecer nele um minuto ou uma hora; isso, permanecer, é outra coisa que faço com ele. É preciso desconfiar do aspecto relativo e mesmo absolutamente passivo que, às vezes, as palavras apresentam. Pode-se dizer que permanecer não é um fazer, já que todo fazer implica uma atividade. Contudo, como em todo instante me é possível abandonar o salão, minha permanência nele indica que continuo nele por alguma razão ou motivo de caráter positivo e atuante, isto é, que o simples permanecer nele é tão fazer quanto o entrar ou o sair do salão; mais ainda, tão ativo ou enérgico fazer algo com ele como possa ser o edificá-lo ou o destruí-lo. Em cada novo instante que vocês permanecem nesta aula é porque estão fazendo isto: permanecendo, no sentido mais pleno de atividade. E quando, faz pouco tempo — atensem para o quão surpreendente é essa expressão espontânea da linguagem: faz pouco tempo —, vocês estavam às portas desta aula, quando estavam esperando para entrar nela, vocês estavam também fazendo algo, a saber, “fazendo tempo” para entrar na aula, frase esta que, agora percebem, não é metafórica, mas estrita e direta. Fazer tempo é um efetivo, enérgico fazer, nem mais nem menos fazer um negócio, que fazer comida, que fazer uma mesa, que fazer versos, que fazer ilusões. E é evidente que seu esperar à porta era um fazer, posto que podiam não esperar, mas ir embora ou invadir a classe antes da hora, ou chegar muito deliberadamente à porta no momento exato de a aula começar, para não perder tempo. Quem veio adiantado veio porque tinha tempo, e porque o tinha podia se pôr a “fazê-lo”, isto é, a esperar, nem mais nem menos que quem tem dinheiro pode fazer um negócio com ele ou fazer para si uma casa, e como o que tem poesia, isto é, talento poético, pode fazer versos.

São, pois, inumeráveis as coisas que nós podemos fazer — neste salão — com este salão, ou, melhor dizendo, são inumeráveis nossos possíveis

afazer com ele, em relação a ele, nele ou sobre ele. Um destes afazer, nem mais nem menos que um dentre tantos, consiste em nos colocarmos a pensar nele ou sobre ele.

Entretanto, o estranho nesse fazer que chamamos de “pensar em algo” reside no fato de ele não poder ser, nunca, nosso fazer primário ou primitivo com esse algo. Quero dizer que nunca pode ser a primeira coisa que fazemos com algo o pensar nesse algo, mas sim que, para poder exercer este peculiar fazer é preciso, evidentemente, que esse algo tenha estado numa relação prévia comigo que não seja meramente pensá-lo, pensar nisso. Assim, para que eu possa pensar neste salão é preciso que antes eu já tenha entrado nele, ou pelo menos tenha ouvido falar dele, pois uma das coisas que podemos fazer com algo é “ouvir falar”; a prova é que quando algo nos é antipático ou irritante costumamos dizer que “não queremos nem ouvir falar disso”, o que implica que, nos demais casos, nosso ouvir é um querer ouvir, isto é, um prestar atenção, um nos fazermos atentos.

Mas pode-se dizer que essas coisas prévias ao pensar neste salão, que eu faço com ele, implicam, por sua vez, também um pensar. Entrar na aula, permanecer nela, ficar nela de pé ou sentado ou passeando, etc., supõem e trazem, como que dentro de si, um dar-me conta do salão, ou, como se diz desde há três séculos: “ter consciência dele”. Esse dar-me conta, este ter consciência, não é um pensar? A questão vai nos ocupar profundamente nas vindouras aulas de janeiro: é ela a grande batalha ideológica que vamos travar em 1933. Mas agora nos é suficiente, para a descrição preambular à metafísica que de nossa vida fazemos, a recordação daquela distinção entre “contar com” e “reparar”. Reconhecerão que, seja lá o que for, o pensar em algo o mínimo que pode ser é “reparar” nisso. Ou, em outras palavras: o pensamento é, no mínimo, reparar. Eu não reparo na poltrona em que estou sentado — dizíamos —, mas conto com ela. Se alguém a move, reparo que algo nela mudou, isto é, que antes estava de outro modo; e, contudo, antes eu não reparava nela. Portanto ela existia para mim, mas não conscientemente. Estava diante de mim, constituía um elemento presente de minha vida nesse agora, eu tinha me “inteirado” dela; em suma, contava com ela, mas não pensava nela.

Portanto é falso que todo fazer meu com algo implique um autêntico pensar nesse algo ou ter consciência dele. Se os homens, que temos várias vezes ao dia de abotoar numerosos botões, tivéssemos de pensar ou ter consciência de cada um dos botões e de cada uma das casas, necessitaríamos de um dia inteiro ou quase para a essa operação, e ao final dela ficaríamos mais cansados do que se tivéssemos assistido a várias aulas seguidas de metafísica.

Resumindo: pensar em algo é um fazer nosso que supõe sempre outros afazeres nossos com esse algo, os quais não são pensamento, e só implicam o simples “contar com”, essa estranha presença que tem, diante de mim, tudo o que faz parte da minha vida. Mas essa presença diante de mim de tudo aquilo com que ao viver conto não é um estar diante de mim na forma especialíssima em que um objeto de consciência está diante do sujeito consciente, em que o pensado está diante do que pensa.

Entretanto, a raiz e a semente de toda a Idade Moderna foi a crença oposta ao que acabo de dizer. A Idade Moderna se formou em torno da afirmação fundamental de que nossa relação primigênia com as coisas é o pensá-las, e que, portanto, as coisas são primordialmente o que são quando as pensamos. Isso é o que se chamou de “idealismo”, e toda a Época Moderna — em sua filosofia e em tudo o mais — foi essencialmente idealismo.

Isso insinua a vocês a importância que pode ter essa simples averiguação que acabamos de fazer, segundo a qual o que as coisas são primariamente é o que são quando não pensamos nelas, antes de que pensemos nelas: o que são quando contamos com elas, isto é, quando simplesmente as vivemos.

Colocado assim o assunto nota-se desde logo que não podemos entender esses dois modos de ser das coisas — o primário ou o que são quando não pensamos nelas, e o secundário, o que são quando pensamos nelas — senão confrontando um com o outro, comparando um com o outro.

Pois então, o que uma coisa é primeiro quando pensamos nela, no momento inicial de todo pensar em algo? Por exemplo, esta luz. Imaginem que nos colocamos a pensar sobre esta luz e que levamos esse nosso pensar à maior plenitude que hoje pode o homem alcançar nessa ordem de pensamentos, isto é, que pensamos sobre a luz tudo o que hoje pode o homem pensar sobre ela. Esse pensamento máximo sobre a luz se chama óptica. Teremos feito, pois, a óptica. E se observarmos qual é o resultado de tão vasta e complexa operação de pensar, de tão agudo e preciso fazer, notaremos que o que ao fim da óptica conseguimos e encontramos é saber bastante o que é a luz. Ao final da óptica, pois, não temos esta luz, mas uma coisa muito distinta dela que é o “ser da luz”. Quando temos essa coisa dizemos que “sabemos”. Saber é a posse do ser de uma coisa; não a posse da coisa, mas de seu ser. Como essa posse é verificada num pensamento que pensa esse ser, dizemos que esse nosso pensamento é verdade.

Sobre tudo isso temos muito a dizer, mas por ora basta-nos o que foi

dito. Porque isso nos permite responder ao que há um momento inquiríamos: o que primeiro uma coisa é quando nos colocamos a pensar nela? Portanto, não o que é antes de pensá-la, mas no começo do pensá-la. Se o término e o cumprimento de meu pensar sobre ela é saber o que é, evidentemente, o começo de meu pensar sobre ela será não saber o que é. O pensar, que culmina no saber, começa como ignorar. O pensamento, pois, é — tanto mais e antes que saber — pura ignorância. O que não pensa não é ignorante. A pedra não ignora o que é a dinâmica que a faz rebentar. Porque ignorar é pensar positivamente em algo, é pensar que não se possui o ser de uma coisa, é pensar que não se sabe o que é; em suma, é saber que não se sabe. A ignorância sabe que a coisa tem um ser, mas não sabe qual é esse ser, não sabe o que é. Mas “o que é” tem originária e propriamente um sentido interrogativo: o que é esta luz? Eis aqui nosso primeiro pensamento sobre a luz, nossa ignorância inicial: é uma pergunta. E para esse primeiro pensamento esta coisa é... uma coisa questionável, perguntável: um problema. O que uma coisa é primeiro quando pensamos nela é... uma questão.

À altura desta quinta aula já fizemos, ao estilo deste curso, certas experiências que devemos aproveitar, fertilizar, tanto vocês como eu. A princípio, quando ouviam algu mas expressões minhas pensaram mais de uma vez: “Bem, isso é dito metaforicamente ou pelo menos não é dito num sentido formal e estrito”. Logo aconteceu-lhes de retificarem: “Aquelas mesmas frases que pareciam metafóricas e informais resultavam logo ter um sentido direto e estrito”. Assim ocorre neste caso.

Digo que o que primeiro as coisas são quando pensamos nelas é... questões. Antes de que eu saiba o mais mínimo sobre a luz, antes de que eu possa dizer que esta luz é isto ou aquilo ou aquilo outro, tive de fazer questão dela, de perguntar: o que é? Tudo o mais que esta luz venha a ser é posterior ao seu ser pergunta, ao seu ser questão. Só porque algo é para mim questão meu pensamento começa sua atividade a fim de resolver a questão. Se não, meu pensamento não funcionaria, não teria para que se pôr em marcha, e ainda que eu o possuía como mecanismo à minha disposição, como “faculdade”, não usaria dele.

As coisas são, pois, para o meu pensar, primeiro, questões, algo a respeito do qual se pergunta. Bem, mas esta pergunta: “o que é esta luz?”, a quem é feita? Perguntar é um fazer meu. Eu pergunto. Bem: mas toda pergunta sobre algo se faz a alguém. A quem faço eu a pergunta? A mim mesmo ou a outro, por exemplo, a um físico?

Esclareçamos o primeiro caso. Resulta que, nele, eu me faço a pergunta a mim mesmo, que eu me pergunto. Mas isso não é estranho? Pelo visto, trata-se de que uma parte de mim mesmo pergunta a outra parte de

mim mesmo; como se disséssemos — e isso sim é metáfora — que um lóbulo do meu cérebro pergunta a outro lóbulo do meu mesmo cérebro: “Ouça, amigo, o que você acha disso?”.

Tem algo disso, de fato: eu dirijo minha pergunta ao único em mim que pode responder, que tem voz, que fala: meu intelecto. Toda questão enquanto tal é questão intelectual. Mas isso supõe que o eu interrogante, o eu que pergunta a seu intelecto, não é o intelectual. E se esse eu não intelectual propõe a questão ao intelecto quer dizer que já para ele as coisas são questões, mas num sentido pré-intelectual.

Não nos percamos nesse intrincamento que é, talvez, o primeiro que encontramos neste curso, o primeiro nele que é difícil de entender. Refresquemos, pois, os termos do assunto.

Algo ser uma questão significa que buscamos — questio vem de querere, buscar —, significa que buscamos com respeito a uma coisa o que ela é, que buscamos seu ser. Mas se buscamos o ser de uma coisa é porque já estávamos antes em relação com a coisa, que a tínhamos presente. Eu agora tenho presente esta luz e por isso me ocorre perguntar-me qual é seu ser ou o que é. De uma coisa que eu não tivesse presente não me ocorreria perguntar-me por seu ser. Perfeitamente. Mas agora notemos o lado inverso do assunto. Quando tenho presente a coisa “esta luz”, não tenho seu ser, posto que necessito buscá-lo. Logo as coisas que eu tenho presentes, as coisas que estão aí e que integram minha circunstância, são distintas de seu ser.

Mas — e aqui vem o tremendo paradoxo —, mas se esta luz que está aí é algo distinto de seu ser quer dizer que as coisas não têm “ser” enquanto eu não me pergunto por ele e faço funcionar meu pensamento. Mas como pensar nelas — como já sabemos — é só uma das inumeráveis coisas que posso fazer com elas, resultará que em todo o resto do meu fazer, em todo o resto de minha relação vital com as coisas, estas não têm ser. E agora sim é que nos ocorre perguntarmo-nos com toda a veemência: “Diabos! Mas então, quando eu não penso nas coisas, mas vivo com elas sem pensá-las, o que são as coisas? O que são as coisas quando não têm ser, isto é, quando... não são?”.

Estou seguro de que, com toda a evidência, vocês deram a resposta a si mesmos, mas, no mesmo instante, a rechaçaram por considerá-la absurda, ininteligível. À minha pergunta “o que são as coisas quando não pensamos nelas, quando, por conta disso, não têm ser, em suma, quando não são?” vocês responderam: “Ah!, então as coisas são... nada”.

Mas, claro!, isso lhes parece ininteligível e prosseguem: “De modo que

esta luz que me está iluminando quando não penso nela é... nada? Mas não dissemos na mesma frase que está aí, que nos ilumina, etc.? Como podemos acrescentar que é nada? Já era, de fato, estupefaciente aquele anúncio inicial desta aula, segundo o qual, se nossa vida consiste agora em estar neste salão, este salão não é primordialmente um espaço material. Mas este de agora chega a ser horripilante: que esta luz que me ilumina é, quando não penso nela, nada!”

Tenho plena consciência de que o assunto é difícil de entender. Por isso mesmo necessito que vocês me ajudem. E, para isso, que se decidam, de verdade, a cumprir sua tácita promessa, tirando de sobre a luz tudo o que vocês pensam sobre ela, ficando, pois, exclusivamente com o que esta luz é sem tudo isso. E o que é, então? Pois é o que agora me ilumina, o que eu posso acender e apagar, o que custa um certo dinheiro à faculdade, etc. Bem, mas nada disso é o ser desta luz. Quando penso muito nela e chego ao fim de minhas investigações ópticas encontro que o ser desta luz consiste em ser vibração etérea. O que tem isso — ser vibração etérea — a ver com me iluminar agora, com o fato de eu a poder acender ou apagar, de custar dinheiro à faculdade? Tudo isso quase que fala mais de mim que da luz; a rigor, não diz senão o que se passa comigo ou o que a mim me acontece agora com a luz — ser iluminado por ela — e o que acontece a ela em relação a mim: iluminar-me. Mas não diz nada mais da luz, não diz o mais mínimo sobre o que é a luz. Sua vibração etérea não está aí, não se passa comigo em relação a ela nem com ela em relação a mim. Portanto, enquanto meu fazer com ela ou o que com ela se passa comigo é receber sua luz para que eu possa ler, acendê-la com este propósito, apagá-la para que não custe muito à faculdade, etc., esta luz nem é vibração etérea nem é isto ou aquilo.

Se agora resumirmos, respondendo peremptoriamente, rigorosamente à nossa pergunta: “o que é esta luz quando eu não penso nela?”, diremos que é o que me ilumina e me permite ler, o que acendo e apago, o que custa tanto para a faculdade. Mas e o que mais? Pois... nada mais; ou seja, nada... nada mais. Portanto, é tudo aquilo e, ademais, nada. Ou, dito de outra forma: ser tudo aquilo é ser nada.

Eu não pretendo que vocês entendam instantaneamente bem isso que acabo de dizer. Já nos aconteceu neste curso mais de uma vez de, ao dar eu um novo passo na descrição da vida, a princípio, não o terem entendido bem. Contudo, a nova idéia, ainda em sua primeira aparição, produziu em vocês como que um vislumbre de que por ali havia uma certa verdade insuspeita para ver, para cuja luz plena convinha preparar-se. Esta preparação, este alerta é o que me basta por ora. A luz se prepara com o vislumbre.

O que nos importa ter desde logo em plena clareza é que, se nossa vida consiste no que fazemos, podemos dividi-la em duas porções: de um lado, tudo o que fazemos com as coisas que não seja pensar nelas e, de outro, isolado, esse peculiaríssimo fazer que é o pensar. A divisão, como podem notar, secciona nossa vida em duas regiões muito desiguais em tamanho, já que de um lado está só o fazer que é o pensar e, do outro, todos os demais inumeráveis afazeres que compõem nossa existência. O pensar não é nem mais nem menos fazer que quaisquer dos outros; se, não obstante, cremos conveniente colocá-lo à parte é porque, segundo vimos, só quando o exercemos as coisas cobram um ser que não têm em suas demais relações conosco.

Agora vocês precisam se habituar e se exercitar no intento de pensar como são as coisas quando e enquanto não pensamos nelas.

Imaginem que, há um instante, em vez de escolher como exemplo esta luz, tivéssemos preferido escolher, para o caso, a terra, e tivéssemos nos perguntado: o que é esta terra que vejo com meus olhos, que piso com meus pés, sobre a qual caminho devagar às vezes, e depressa em outras? Enquanto pensávamos tudo isso nos ocupávamos da terra, e não desta luz. Mas enquanto não nos ocupávamos desta luz ela estava nos iluminando, e nós, graças a ela, podíamos ler. Eu não reparava nela, mas contava com ela, com sua iluminação, como não reparo nesta poltrona, mas conto com ela, com o amável serviço que me presta ao estar eu nela sentado. Se queremos expressar a realidade, o que é a luz e o que é a poltrona neste momento, teremos de dizer: a realidade desta luz neste momento consiste exclusivamente em me iluminar e a da poltrona em ser o aquilo em que me sento. Fora dessa iluminação, dessa ação presente e atual sobre mim, esta luz não é nada em minha vida que é a de agora. E como falamos apenas do que é nossa vida e do que nela sejam seus ingredientes, tenho o direito de dizer que, primordialmente, as coisas não são senão sua pura e presente atuação sobre mim. A luz reluz, me ilumina, e isso é tudo.

Mas, de repente, a luz se apaga, e eu, que estava me ocupando da terra e não da luz, suspendo então aquela ocupação e me ponho a me ocupar desta luz; então, quero dizer, quando o luzir e o iluminar-me da luz cessam. Eu preciso continuar lendo e a luz me nega seu serviço habitual. Minha vida, que agora era ler, fica perturbada, anulada pela falta de luz, e se converte em outro agora, em outra situação, em outra vida constituída por não poder ler — por conta de não haver luz —, por uma negação. Essa negação de minha vida, que encontro em minha vida, esse não poder ser o que necessito ser — isto é, um leitor — faz com que eu me dê conta de que não coincido com a circunstância, que esta é distinta de mim, que não posso “contar com” ela, que ela é alheia a mim, que me é

estranha; em suma, que me falta.⁶ Quando nosso entorno falha em algo nós o sentimos como estranho, portanto, como outra coisa em relação a nós, e então, precisamente então, quando falha, quando sentimos sua falta é quando reparamos nele. É quando esta luz se apaga que voltamos a ela nossa atenção e nos perguntamos: “o que há com esta luz?”, pergunta que traz em si a outra: “o que é esta luz?”. A luz quando não reluz e necessito que reluza, quando não faz comigo o que vinha fazendo e com o qual eu me sentia confortável, faz algo novo comigo: me incomoda e, ao incomodar-me, faz-se para mim... uma questão.

Se tudo o que me rodeia, começando por meu corpo, fosse confortável para mim, eu não repararia em nada, não sentiria a circunstância enquanto circunstância, como algo estranho a mim, mas sim creria que o mundo era eu mesmo. Se ao aproximar a mão da mesa esta cedesse e não opusesse resistência, negação ao movimento de minha mão, eu teria o direito de sentir e pensar que minha mão e a mesa pertenciam ao meu eu, que eram eu. Mas se a mesa se comportasse assim, como, por outro lado, eu necessito agora apoiar nela meus braços, ao ceder ela me incomodaria, e eu a sentiria como estranha. Cada coisa em minha vida é, pois, originariamente, um sistema ou equação de comodidades e incomodidades. Quando uma coisa me é incômoda ela se torna uma questão para mim: porque necessito dela e não “conto com” ela, porque me falta. As coisas, quando faltam, começam a ter um ser. Pelo visto, o ser é o que falta em nossa vida, o enorme buraco ou vazio de nossa vida, que o pensamento, em seu esforço incessante, se esforça por preencher.

Aula VI

[Revisão do itinerário — O repertório de possibilidades circunstanciais —
Fatalidade e liberdade — Viver é existir aqui e agora]

Procuramos, antes de tudo, recolher brevemente as averiguações conquistadas a fim de que possamos retomar nosso itinerário.

Se nos ocupássemos de astronomia, nosso propósito seria definir o ser dos astros, o que os astros são. Do mesmo modo, o propósito destas aulas é tentar definir o ser do homem. O ser do homem é o que este costuma chamar de “sua vida”. Somos nossa vida. Contudo, a vida de cada um consiste, a princípio, em encontrar-se tendo de existir numa circunstância, entorno, mundo ou como queiram chamar. Essa circunstância ou mundo em que, querendo ou não, temos de viver nós

não a podemos escolher, mas sim, sem nossa anuência prévia e sem saber como nos encontramos disparados sobre ele, arrojados a ele, náufragos nele, e para nos sustentarmos nele e viver não temos outra saída senão sempre fazer alguma coisa, sair nadando. Eu não me dou a vida a mim mesmo, mas ela me é dada; encontro-a ao encontrar-me comigo mesmo. Mas o que me é dado ao me ser dada a vida é a inexorável necessidade de ter de fazer algo sob pena de deixar de viver. E nem sequer isto, porque deixar de viver é também um fazer — é matar-me —, não importa com que arma, a Browning ou a inanição. A vida que me foi dada não me foi dada pronta, mas tenho de fazê-la eu. Não me foi dada pronta como ao astro ou à pedra lhes é dada sua existência já fixada e sem problemas. O que me é dado, pois, com a vida, não é senão um afazer. A vida dá muito o que fazer.

E o mais grave desses afazeres em que a vida consiste não reside em ter de fazê-los, mas no fato de que, antes de fazer algo, tenho eu mesmo de decidir o que vou fazer; portanto, aquilo que vou ser. Ao chegar a este ponto eu chamava a atenção de vocês para o imenso paradoxo que isso encerra. Porque, segundo isso, resulta que o ser do homem, diferente de todas as demais coisas do universo, consiste não naquilo que já é, mas no que vai ser, portanto, no que ainda não é. O homem começa por ser seu futuro, seu porvir. A vida é uma operação que se faz para adiante.

Como compaginar isso com o que enunciei ao dizer que a vida é sempre um presente, um agora?

Ela consiste, repito uma vez mais, no que fazemos, em nossas ocupações. Temos de estar sempre ocupados com algo, e já vimos que inclusive o não fazer nada, o esperar, o fazer tempo, é uma ocupação às vezes angustiante. Mas essas ocupações a que dedicamos nossa vida não nos são impostas. Temos nós mesmos de resolver agora em que vamos nos ocupar em seguida, dentro de um instante. Ou seja, nós nos ocupamos agora em decidir nossa futura ocupação. Quando se trata de nossa existência cotidiana formada por hábitos consolidados, essa decisão é fácil. Quem encontra os amigos todos os dias numa mesma hora não costuma vacilar muito em se decidir por essa ocupação. Porque também isso é uma ocupação — não discutamos agora se boa ou má —, também é um fazer, é passar o tempo, o contrário de fazer tempo. Aquele que espera, dizíamos, faz tempo para algo, mas quem simplesmente deixa passar o tempo este perde o tempo, ou seja, o desfaz.

Insisto, pois, que agora — em todo agora — nós nos ocupamos em decidir nossa futura ocupação, o que ainda não somos, o que vamos ser. Entretanto, isso é ocupar-se por antecipação, esse ocupar-se antes de se ocupar é... preocupar-se. A vida é preocupação. E o é sempre, a toda

hora, não só nas situações especialmente graves, ainda que nelas se mostre mais às claras, dolorosamente, o caráter de preocupação ligado à nossa vida, inevitável num ser como o do homem que tem de decidir seu próprio ser, o que vai ser.

Pois bem, isso que chamamos de preocupação, esse ocupar-se adiantadamente com o que vai nos ocupar em seguida, não é senão ocupar-se com o futuro. E o homem é esse estranho ser que tem o privilégio, ao mesmo tempo doloroso e ilustre, de existir no futuro. Agora mesmo, neste instante, o que somos, vocês e eu? Vocês neste instante presente não estão, falando a rigor, no presente, mas estão esperando a próxima palavra que eu vou pronunciar, estão no futuro imediato, projetados em direção a ele, atentos a ele. A que eu já pronunciei, a presente que ouvi ram, já não lhes ocupa mais. E eu estou agora preocupado com a frase que vou dizer; a que estou dizendo já não me ocupa propriamente: meu aparato laríngeo e meus lábios a pronunciam de modo quase mecânico. Não posso agora me deixar derivar às substanciosas questões filosóficas que essa essencial averiguação suscita. Fiquemos apenas com isto: nossa vida é, em primeiro lugar e sobretudo, proa de si mesma, que antecipa e talha o espumante porvir, isto é, que o decide.

Mas se eu tenho, querendo ou não, de decidir o que vou fazer — já que ninguém pode dar-me pronta a decisão — quer dizer que a vida me coloca sempre, sempre, a todo instante, diante de várias possibilidades de ação. Ao sair daqui eu posso fazer muitas coisas diversas, pelo menos várias. Tenho de decidir dentre elas. O fato de eu ter de me decidir implica que meu ser nunca está decidido de antemão como o está o do astro, ao qual lhe é dada decidida sua órbita. Antes de decidir estou, pois, indeciso, perplexo. Eis que a vida é... perplexidade, constante e essencial perplexidade.

Até aqui tínhamos chegado, e aqui é, portanto, onde temos de fincar bem os calcanhares para retomar nossa caminhada.

E comecemos por nos perguntar: o que tem de acontecer, como têm de estar as coisas para que alguém se sinta perplexo, ou, dito de outro modo, quais são os ingredientes da perplexidade, verdadeira substância de nossa vida? E é evidente que, para que alguém se sinta perplexo, será necessário que esse sujeito tenha, forçosamente, de fazer algo, mas, encontrando diante de si diversas possibilidades de fazer, de ser, não sabe por qual se decidir. Daqui que o símbolo da perplexidade seja a encruzilhada: vários caminhos se abrem diante de nós; qual tomaremos? Um nos leva a ser uma coisa, o outro nos leva a ser outra; vamos escolher nada menos que nosso ser mesmo. A existência do homem é

constante encruzilhada.

A circunstância ou mundo em que caímos ao viver e na qual estamos prisioneiros, na qual estamos perplexos, se compõe em cada caso de um certo repertório de possibilidades, de poder fazer isto ou poder fazer aquilo. Perante este teclado de possíveis afazeres somos livres para preferir uma coisa ou outra, mas o teclado, tomado em sua totalidade, é fatal. As circunstâncias são a parte de fatalidade que compõe essa realidade que chamamos de vida. Mas, notem bem, porque este é o caráter fundamental de nossa existência, essa fatalidade de nossa circunstância, do mundo em que vivemos, não nos obriga a fazer, a ser uma só coisa. Oxalá fosse assim! Então a vida do homem seria como a da pedra — muito cômoda —, porque, para a pedra, existir é ser dirigida pelas forças cósmicas. A pedra que soltamos no ar não sente perplexidade alguma: o que vai fazer, o que vai ser já está decidido desde sempre, cairá para o centro da Terra. Mas não está decidido em que direção vocês vão caminhar quando saírem daqui, nem tampouco se amanhã vão meditar um pouco sobre o que eu lhes disse ou se vão se desfazer de tudo: vocês podem fazer uma coisa ou outra. Dentro da fatalidade de sua circunstância, são livres; mais que isso, são fatalmente livres porque não têm outro remédio, queiram ou não, senão escolher seu destino no espaço e na margem que lhes oferece sua fatal circunstância.

Cada homem — e, é claro, cada mulher — tem seu mundo ou circunstância que se parece mais ou menos com o do próximo, mas que sempre tem alguns elementos distintos. Quase todos nós que estamos aqui somos espanhóis, e isso, ser espanhol, significa propriamente ter diante de si uma circunstância, uma fatalidade e um repertório de possibilidades diferentes de ser inglês ou de ser alemão. Mas mesmo sendo espanhóis nossa circunstância seria bastante diversa se vivêssemos na Espanha do século XVII. A circunstância ou mundo em que forçosamente existimos não é apenas um aqui determinado, mas é também uma determinada data. Viver é existir aqui e agora; como eu disse antes, é sair nadando no aqui e no agora, não numa circunstância imaginária. Por isso deve nos parecer idiotice tudo o que não seja começar por aceitar alegremente a circunstância em sua efetiva realidade. Diante do que é fatal, a única coisa com sentido que se pode fazer é aceitá-lo. Isso é a primeira coisa; em seguida veremos se podemos em alguma medida melhorar essa circunstância, tirando dela o maior proveito possível. A vida é sempre um lugar e uma data — é o contrário do utopismo e do ucronismo —, ou dito de outro modo, a vida é, por si mesma, histórica.

Creio que, ao chegar aqui, vocês já possam ver com certa clareza e

maior precisão aquela fórmula com que definíamos o problema da vida, da vida de cada um, ao dizer que consiste em o eu que cada um de nós é ter de existir numa circunstância, num entorno dado, e no qual tem de se realizar. Prestem atenção: consiste em eu ter de ser eu, não dentro de mim, mas no mundo, onde sem querer me encontro, neste de agora. E esse meu mundo poderá me oferecer mais ou menos facilidades para eu me realizar nele, mas será sempre distinto de mim.⁷

Aula VII

[A estrutura geral da nossa vida e seus componentes — Que gênero de “fazer” é o pensar sobre algo? — Pensar; dizer; lugar-comum — A necessidade do ser]

Com tudo isso não fizemos senão definir a estrutura geral de nossa vida; mas, se o que foi dito é verdade, em cada instante concreto de nossa vida teremos um caso particular dessa estrutura geral, isto é, se analisarmos nossa realidade em qualquer instante, veremos que se constitui pelos componentes enunciados, que consiste em estarmos numa circunstância determinada, e em estarmos nela fazendo algo, ocupando-nos com algo, e que este fazer ou ocupação nossa foi decidido por nós numa pré-ocupação, e que se decidimos fazer o que estamos fazendo foi porque nos parecia realizar com isso o eu que cada um de nós pressente que tem de ser. O homem não pode materialmente dar um passo sem antecipar todo o seu porvir e em vista dele decidir-se a dá-lo ou não, a caminhar numa direção ou em outra.

Tudo isso acontece, de fato, agora; a vida de vocês consiste concretamente em estarem agora neste salão, e se tratava de analisar esta situação concretíssima, de fazer sua anatomia, digamos, microscópica, a fim de encontrar nela com plena evidência todos esses ingredientes substantivos da vida, que nos fizeram entrever aquelas fórmulas macroscópicas.

Nosso propósito é, pois, expressar em conceitos, pensar a realidade que é nossa vida tal e como ela é agora. Mas encontrávamos uma dificuldade fundamental, a saber que, ao pensar sua vida, o homem tende, por razões que descobriremos a seu tempo, a não pensá-la conforme é, mas a interpretá-la como se o ser dessa vida fosse da mesma estrutura que o ser das coisas corporais que encontramos em nossa vida.⁸

Ao chegar aqui eu gostaria de resumir tudo que disse na aula V e passar

adiante o mais rápido possível.

Com este propósito, desejaria que se perguntassem: que gênero de fazer é o pensar sobre uma coisa?, isto é, o que fazemos com ela quando pensamos nela? Vocês não vacilarão em responder: quando pensamos sobre uma coisa o que fazemos é nos ocuparmos em averiguar o que ela é, em descobrir o seu ser. Perfeitamente; mas isso implica que a coisa, tal e como está em minha vida, não manifesta o seu ser antes de eu pensar sobre ela, ou, dito de outro modo, está em minha vida, atua nela, mas não tem ser. Esta luz me ilumina, tenho sua iluminação; eu a tenho, pois, enquanto tal luz, mas não tenho seu ser, não está presente o seu ser, não sei o que ela é. E isso me acontece com tudo o mais que integra minha vida. O que acontece — e já veremos por quê — é que já pensamos sobre muitas coisas, e recebemos ainda mais pensamentos sobre elas, os que a tradição educativa e a cultura ambiente contêm acumulados. Daqui que creiamos saber muita coisa sobre elas, sobre o que são, e este saber esteja tão convertido em hábito que esse seu ser — que já sabemos — nos parece estar aí. Assim, quando dizemos que este salão é um espaço material, parece-nos que isto — um espaço material — esteja aí por si e sem que nós pensemos nisso. E, contudo, é coisa bem clara que, falando a rigor, nem nós nem ninguém sabe de verdade e em absoluto o que é um espaço material. Sabemos sobre isso apenas algo muito parcial, aproximado e problemático. E se nem mesmo depois de a humanidade ter pensado nisso por milhares e milhares de anos conseguiu saber radicalmente o que é o espaço material, como estaria aí, fazendo parte de minha vida? Lembrem-se de que tudo o que faz parte de minha vida é manifesto, patente: se não, eu não o vivo.

Se o entorno ou circunstância em que estamos submersos — e essa imersão na circunstância é o que chamamos de “vida” — tivesse um ser, e viver fosse desde logo encontrar patente diante de nós esse ser, a existência do homem seria estritamente o contrário do que é. Em primeiro lugar, não necessitaríamos pensar sobre as coisas, pois estas nos revelariam por si mesmas, e desde sua aparição diante de nós, o seu ser; isto é, viver seria desde logo saber o que é o mundo, e ao saber isso saberíamos seu passado e seu porvir, e sabendo o porvir do mundo saberíamos o nosso porvir nele e não estaríamos perplexos, tendo de decidir nosso futuro entre várias possibilidades. Um mundo cujo ser é sabido se compõe apenas de necessidades.

Mas o caso é que a realidade radical chamada por nós de “vida” tem caracteres totalmente opostos a estes. Sempre que de algo dissermos “é tal” ou “é qual”, “é assim” ou “é assado”, já abandonamos esse algo, a coisa conforme se dá em sua atuação primária sobre nós, e a substituímos por um pensamento nosso, por uma interpretação. Ela, a coisa, por si

mesma, segundo sua atuação primária em nossa vida, não é tal nem qual, não é assim nem assado: está, em suma, desnuda de todo ser. A terra está aí sob os meus pés ou sob os alicerces do edifício em que me encontro. Tem em minha vida um papel primário, que é me sustentar. Mas eis que de repente estremece, oscila, deixa de ser firme, deixa de me sustentar. É então que faço questão dela. Antes era — prestem atenção — o que me sustentava. Agora é... uma questão, um problema. Eu me pergunto: o que é a terra? O pensamento começa a funcionar, disparado pela urgência vital, pré-intelectual, de ter de ser sustentado por ela e... de ela falhar comigo, de não servir para essa necessidade de minha vida. Se o mundo em torno correspondesse a todas as minhas necessidades ou misteres eu nunca faria questão de nada nele, não me ocorreria pensar sobre nada; eu nem sequer teria a idéia de necessitar, de ter necessidade de algo. Um mundo em tal sentido favorável ao homem é precisamente outro mundo, o mundo com o qual o homem sonha, e o faz porque ele é, na verdade, o contrário: um mundo desfavorável ao homem.

No secreto fundo de si mesmo, o homem conta sempre com essa resistência do mundo a ele, mas tarda muito em revelar a si mesmo o seu próprio segredo. Parecerá estranho que alguém possa ter um segredo consigo mesmo e, contudo, nada mais simples e comum. Segredo é tudo aquilo com que contamos, que intervém em nossa vida, mas que nunca dissemos, ou, o que é a mesma coisa, que nunca pensamos. Pensar e dizer são, como veremos, uma mesma coisa, e não é por acaso que na Grécia *lógos* significasse ambas as coisas. O pensamento não existe sem a palavra: é essencial a ele ser formulado, expresso. O inexpresso e informulado, isto é, o mundo, não foi pensado, e como não foi pensado não é sabido e permanece secreto. Por isso, falar — isto é, pensar — é manifestar, declarar ou aclarar, descobrir o coberto ou oculto, revelar o arcano. Dizer algo é manifestar o que antes existia de forma latente ou larval. E o sentido primário do dizer não é o conversar, não é eu revelar a um outro o meu pensamento, que enquanto não for revelado mediante a linguagem será para o outro um segredo, um algo oculto; para que eu possa dizer algo a alguém é preciso, antes, que o tenha dito a mim mesmo, isto é, que eu o tenha pensado, e não há pensar se não falo comigo mesmo. Mas para tal é preciso que, além de eu contar com isso, que eu tenha reparado nisso, tenha feito questão disso e o tenha definido. A linguagem já é, por si, ciência, a ciência primigênia que encontro pronta em meu entorno social, é o saber elementar que recebo da comunidade em que vivo e que me impõe desde logo uma interpretação das coisas, um repertório de opiniões sobre o seu ser. A linguagem é, por excelência, o lugar-comum, o saber oco em que inexoravelmente tem de alojar-se todo o meu pensamento próprio, original e autêntico.

Mas voltemos ao assunto presente. Dizia eu que, no secreto fundo de si

mesmo, o homem conta sempre com o caráter de antagonismo que o mundo tem em relação a ele, mas que demora muito para revelar-se a si mesmo esse segredo; em suma, para pensá-lo ou dizê-lo, para sabê-lo com conhecimento direto e expresso. Mas o homem costuma ter dois modos de expressar e pensar o que constitui sua vida, isto é, tudo aquilo com que conta: um modo direto e outro indireto. Por exemplo, quando o homem inventa o mito da varinha de condão, e com ela um mundo mágico onde se realizam sem esforço nem resistência todos os seus desejos, não faz uma definição direta do mundo real em que vive, como sendo um mundo onde os desejos não se realizam ou que impõe, quando menos, penosos esforços para a satisfação de nossos desejos; mas, no fato de imaginar esse mito, expressa indiretamente que conta, em segredo e sem sabê-lo, com um mundo desfavorável e antimágico, isto é, com um mundo composto de ingredientes que falham, que não nos servem. O mundo mágico é uma circunstância imaginária em que tudo nos serviria, em que a terra jamais tremeria. Nesse mundo o homem sentiria uma imperturbável segurança. Mas se o imagina é porque neste mundo, no real, no que não tem de ser imaginado pelo homem, mas sim que o envolve e aprisiona inexoravelmente, encontra-se inseguro, estrangeiro e perdido. O conto da varinha mágica expressa, pois, de forma positiva e como que em relevo a presença inexpressa, secreta e, por assim dizer, oca que tem em minha vida a resistência do mundo.

Antes de a terra falhar com o seu tremor não havíamos pensado nela: simplesmente a usávamos, como usamos este salão ao estarmos nele.⁹

Antes, descansávamos, nos sustentávamos sobre a terra; mas, quando passa a ser aquilo que não nos sustenta, não sabemos o que fazer com a terra, a que nos atermos com relação a ela. A questão é fundamentalmente nosso fazer com ela, nossa conduta para com a terra. Mas para isso necessitamos assegurar nossa atenção a ela: para isso é preciso que ela tenha uma conduta, um ser. Estamos desorientados perante a terra porque isso é precisamente o que ela não tem e, portanto, o que é preciso buscar. Ela, a terra, não necessita ter ser; somos nós que necessitamos que ela o tenha. Resulta então que o ser das coisas consiste numa necessidade do homem?

Por isso se dispara a pergunta: o que é a terra?¹⁰

Aula VIII

[A pergunta pelo ser — O mito da expulsão do Paraíso — A vida contemplativa e o método — O “fazer” teorias frente ao vácuo do ser — O recurso ao eu social das pessoas — Os pressupostos do recurso — Do nada ao ninguém — O sistema de ações essenciais — Antagonismo entre tradição e razão — De novo, o que é a terra? — De novo, a imaterialidade da circunstância: sua servicialidade]

Se a terra treme e deixa de nos sustentar, e nega, portanto, seu habitual serviço, nós nos perguntamos: o que é a terra? Quando o Sol subitamente e em pleno dia nega sua iluminação habitual favorável ao homem, este se pergunta: o que é o Sol?

Essa pergunta pelo ser nasce, pois, inspirada pela perda da confiança em nossa circunstância; é o que fazemos quando, diante de uma coisa, não sabemos o que fazer, como nos comportar, que conduta seguir. A confiança anterior que tínhamos em relação a ela consistia no fato de não termos reparado nela enquanto tal, portanto, de que não a víamos como outra coisa, independente, alheia e estranha a nós. Quando ela falha, notamos esta falha como uma resistência a nós, como negação de nós, e este não ser “eu” a separa de mim, a contrapõe a mim; e esse caráter de ser o “contrário a mim” faz com que eu a veja como sendo independente de mim, a coloca em si mesma, a põe em si.

O mesmo acontece com o meu corpo: quando está doente e se opõe a mim e não me serve, ipso facto se torna alheio a mim, heterogêneo. Desse modo o homem, ao viver, descobre a dualidade radical de sua vida: sente que está num outro em relação a si mesmo, em país estranho, depaysé.

O mito da expulsão do Paraíso talvez represente uma visão da vida que faz dela um estar fora, fora de um entorno que não resistisse a nós, e que por não resistir se confundisse conosco mesmos; ou seja, que não seria entorno. O mundo para o qual o homem é expulso quando sai do Paraíso é o verdadeiro mundo, porque se compõe de resistências ao homem, de algos que o rodeiam e com os quais não sabe o que fazer, porque não sabe a que se ater com relação a eles. O Paraíso é o mundo mágico de que falamos outro dia. O mundo, ao contrário, é o antiparaíso. À confiança no habitual, nas coisas em que não se reparava, suce de a desconfiança, a desorientação, o incessante alerta.

Uma tal circunstância, composta de algos diante dos quais não sabemos o que fazer, é constituída por problemas, por questões. O que primariamente é questão para nós é o que faremos com ou perante uma terra que treme, isto é, que não está parada, diante de um Sol que não reluz, diante de um corpo que está enfermo, isto é, que não está são. Portanto, o que primariamente é questão para nós é nosso fazer, nossos atos. E notem o quase gracioso resultado: ao ser questão para nós o que faremos com esses algos, o que decidimos é... fazer uma pergunta, isto é, fazer questão deles, perguntando-nos: o que é a terra, o que é o Sol, o que é meu corpo?

Mas apertemos um pouco mais o sentido desse “fazermos questão das coisas”. Não é também um fazer questão do nosso fazer? Quando a terra treme eu não sei se devo me pôr a correr, ou me deitar, ou subir numa árvore ou entrar no mar em fuga do solo rebelde. E para resolver essa questão de meus afazeres materiais com ela, faço a pergunta pelo ser da terra, isto é, faço questão do que devo pensar sobre ela; portanto, de outro fazer meu, mas agora do estranho fazer intelectual. Suspendo, pois, meu trato corporal, digamos, prático com a terra, e me preocupo com meu trato intelectual com ela. Incluo-me numa dimensão de minha vida — o pensamento — ao tonar as outras uma questão. A essa dimensão chamou-se “vida contemplativa”.

O nome induz a erro. O pensamento, como fazer do homem, não consiste em olhar desinteressadamente para os objetos em torno e refleti-los como um espelho, que é o que parece significar a palavra “contemplação”.

Vimos que o ato inicial do pensamento era perguntar-se pelo ser de algo, da terra, por exemplo, que tremeu. Mas a terra está aí e eu não tenho, portanto, que me perguntar por ela. A pergunta significa, pelo contrário, que necessito me afastar da terra que está aí e me colocar em marcha em direção ao seu ser que não está aí. Daqui uma das metáforas mais insistentes que designam o pensamento como um caminhar e o homem que pensa como um caminhante, viator. Essa idéia de caminho culmina na idéia de método. Portanto o pensamento não é contemplar a terra que já está aí, mas, ao contrário, o intento de deixar de ver a terra do modo em que está aí e substituí-la por outra coisa, que é o seu ser. A outra metáfora mais moderna para designar o fazer intelectual ou pensamento é esta: com a terra que está aí e que, por tremer, não nos serve e nos impede de estarmos seguros sobre ela, temos de fazer outra terra segura. Se eu sei a que me ater com relação a esses tremores, se sei quando, por quê e em que medida se produzem, adquiero, em relação a eles, segurança. Mas isso supõe que uso a terra que está aí como um dado ou um conjunto de dados com os quais, como com um material,

construo uma imagem firme da terra, o ser da terra, a verdade sobre a terra. O pensamento, visto através dessa metáfora, não é contemplação: é construção, e aparece como um caso particular do fazer técnico — que não é desinteressado, que não é refletir as coisas, mas transformá-las, fabricando com elas outra que me sirva, que se adapte a mim. Como o carpinteiro que, com o tronco que a árvore lhe oferece e que está aí, faz uma cadeira que não estava aí mas que é “criação”, construção sua, assim o pensamento, com as coisas imediatas de nossa vida, fabrica o ser dessas coisas, que nos tranquiliza, que permite que nós nos sirvamos delas, digamos, contra a vontade delas.

Sem que eu insista agora sobre o tema, convém destacar que essa advertência incidental nos faz entrever todo pensamento, incluindo o pretensamente mais puro contemplativo, como um caso particular da atividade técnica do homem. Se isso fosse certo seria preciso, de algum modo, inverter a ordem tradicional dizendo que o homem não fabrica instrumentos úteis porque pensa e sabe, mas o contrário, que é *homo sapiens* porque é, querendo ou não, *homo faber*, e a verdade, a teoria, o saber, não é senão um produto técnico. E de fato, das muitas coisas que podem ser feitas com a madeira da árvore — cadeiras, mesas, estátuas, cruzeiros, canoas —, uma é a teoria que se pode fazer, fabricar, sobre a madeira da árvore. Além disso, não se pode fazer nem a mais simples banqueta com ela se antes não se fez um mínimo de teoria sobre ela. A banqueta supõe, de fato, certas idéias elementares de estática.

Isso revela que minha pergunta “o que é a terra?” expressa minha insegurança com relação a esse importantíssimo ingrediente de minha circunstância. Eu, antes confiante, contava com a terra sem reparar nela; agora que ela treme, reparo nela, mas não posso simplesmente contar com ela pela simples razão de que já não tenho a terra. Eu chamava de “terra” aquilo que me sustentava, mas agora não me sustenta, porque não é terra. (Terra, tersa, é “o seco”, entenda-se, o não-líquido, o sólido, o firme). Com o que ficamos? Não posso ficar nem com um nem com outro, a terra não é nem uma coisa nem outra. Ao encontrar pela primeira vez a terra como um outro em relação a mim, como indócil ao meu serviço, a primeira coisa que encontro é que ela não tem um ser; ou, em outras palavras, que não é nada, que é um não-ser diante de mim. Por isso digo que já não tenho a terra, mas em seu lugar um vazio de ser. E como vou saber o que posso fazer com a terra se esta consiste em não ser isto nem aquilo, portanto, se é um puro enigma? Sem dúvida, a terra continua estando aí: ela há, mas isso que há não é um ser.

Talvez seja difícil para alguns entender isso, mas é a coisa mais simples do mundo. Imaginem que apresentássemos a alguém que não sabe chinês um papel escrito e redigido nesse idioma, e acrescentássemos:

“Você morrerá amanhã se não fizer o que está dito neste papel”. O papel está diante dele, há, há algo escrito. Mas o que diz nesse escrito? Não lhe diz... nada. O que há diante dele, pois, é uma negação, um vazio de algo, a falta de um dizer. Há uma realidade, sem dúvida, mas essa realidade positiva consiste precisamente numa negação de si mesma; é o que a filosofia haveria de chamar a “privação”, um ativo não ser.

Nossa pergunta “o que é a terra?” aspira a preencher esse vazio, a encontrar, sob esse “não-ser” da terra, seu ser positivo, a substituir a impressão de insegurança que experimentamos por um estado de segurança.

Vejam agora qual é o nosso segundo ato depois desse inicial que consiste em nos perguntarmos.

A angústia que o homem sente perante o terremoto é inalienável: quero dizer que cada homem a sente efetivamente, por sua própria e individualíssima conta. A aspiração a sair dessa inquietude e a pergunta que se faz sobre o ser da terra são atos vitais não menos autênticos, não menos seus. Tudo isso acontece na solidão de cada homem. Nenhum outro intervém em minha angústia nem em minha preocupação interrogativa pelo ser daquilo que me inquieta. Mas eis que, depois de nos fazermos essa pergunta na radical solidão que é a vida efetiva de cada um, a primeira resposta que o homem busca ele não a busca em si mesmo, não se ocupa em fazê-la ele, mas sim tem a tendência a encontrá-la já pronta em seu entorno social. Depois de se perguntar a si mesmo, pergunta aos outros homens, ou seja, pergunta desde sua própria memória, onde retém idéias recebidas do entorno, que lhe foram insufladas na escola, nas conversas, nas leituras. Não busca, pois, averiguar por si o que é a coisa, mas contenta-se antes com averiguar o que sobre ela “se diz”. O sujeito deste dizer é o que chamamos de “os outros”: o entorno social, o personagem coletivo, sem individualidade, que não é ninguém determinado e por isso é irresponsável. Notem a transmutação que isso representa. A angústia e a pergunta inicial que é disparada por ela são exclusivamente minhas: eu as vivo e as sou por minha própria conta, sozinho comigo mesmo; mas agora admito em mim como resposta uma idéia que não é minha, que não fui eu quem fiz mas que tomei pronta do ambiente. Em suma, suplanto meu eu individual pelo eu social, deixo de viver minha vida autêntica e faço com que esta se conforme segundo um molde genérico, comum, anônimo. De ser individual passo a ser comunal, pratico vital comunismo, na ordem do pensamento.

Precisemos alguns dos elementos que estão implicados nessa transmutação, nesse — como que instintivo — recurso de meu autêntico

eu ao inautêntico eu social; inautêntico porque, goste eu ou não, eu não sou os demais, os outros. “Os outros” não é nenhum efetivo e responsável eu. Os “outros”, o “eu” social não vive, não nasce nem morre, não sofre, não tem de decidir seu ser, não pensa por si, apenas repete pensamentos; isto é, “diz”, fala, no único sentido em que “dizer” e “falar” não são uma mesma coisa que pensar e que se dar conta do que se diz e fala. Por todas essas razões, qualifico o eu social de inautêntico. O eu comum não é nenhum eu determinado, portanto, não é ninguém.

Os elementos mais interessantes, reitero, que estão implicados nesse recorrer de meu eu ao eu social, nesse cair desde mim mesmo sobre a coletividade, são:

1º. A desconfiança em relação ao meu entorno social tende a se tranquilizar numa confiança, como vimos, existente dentro de mim, nos “outros”. Desconfio da natureza e confio na sociedade, na humanidade.

2º. Essa desconfiança implica de minha parte a crença de que há sempre um repertório de respostas em meu entorno social; por exemplo, eu não sei o que é a terra, mas “as pessoas” sabem.

3º. Isso, por sua vez, significa que o homem, ao viver, se dá conta de que está sempre numa circunstância ou mundo não somente natural, de corpos minerais, vegetais e animais, mas que flutua ao mesmo tempo sempre numa “cultura” preexistente. Cultura é esse repertório ambiente de respostas às inquietudes da vida autêntica ou individual.

4º. Seja pelos motivos que for, bem ou mal fundados, eu tendo a abandonar minha própria vida, a tornar-me irresponsável por ela, a suplantar meu eu por um eu comum e inautêntico.

5º. Essa reposta dos outros, do vulgo, do comum, e que eu assumo, de duas uma: ou eu a assumo repensando-a integralmente, e então não a recebo propriamente, mas a recrio com meu esforço pessoal e faço com que ela renasça de minha própria evidência; ou a assumo sem revisá-la, sem pensá-la, portanto, eu a assumo precisamente porque eu não a penso, mas porque as pessoas a pensam, porque se diz. O fenômeno do abandono no eu social, de não levar-se e sustentar-se a si mesmo, mas de cair, como num colchão, na comodidade do “se diz”, das “pessoas”, da “opinião pública”, da massa, que agora analisamos é o que acontece neste último caso. Mas então, notem:

6º. Há uma grande incongruência entre a pergunta e a resposta. A pergunta “o que é a terra?” eu a pensei e senti com sua efetiva e intransferível angústia, mas a resposta “a Terra é um astro” ou outra

qualquer não a pensei nem repensei eu; repito com ela o que “se diz”, e com este repetir passo a fazer parte dos outros, que é ninguém. Eu, pois, me torno ninguém, que é o que, fazendo um calembour com seu nome, fazia Ulisses quando queria se ocultar ou desaparecer.

7º. Com isso fecha-se o ciclo deste processo primário: eu me faço a pergunta em vista do fato de a terra habitual ter se virado num não ser, ter-se feito um nada, mas ao recorrer ao que se diz, recorro a ninguém.

Estas são as implicações principais que traz em si esse movimento que fazemos ou, o que dá no mesmo, que tendemos a fazer sempre que reparamos no antagonismo do entorno contra nós. Não se trata aqui de fazer história, do que a vida humana é numa época diferentemente do que é na outra. Trata-se, pelo contrário, de delinear a estrutura permanente da vida, o que esta é sempre. Em todas as épocas funciona o sistema de ações essenciais em que a vida consiste: a diferença entre umas e outras procede do mais ou do menos na preponderância de umas ações sobre outras. Assim, em determinados tempos esse recurso à cultura ambiente, tópica e pronta, não se estabiliza ou se estabiliza menos que em outras. Em algumas épocas o homem domina essa tendência a abandonar-se no coletivo e volta-se para si mesmo, descarta a idéia ambiente e busca fazer uma própria, individualíssima opinião. Em outros tempos acontece o contrário. Este é um tema de suma importância para uma filosofia da história. Como não pretendemos nos ocupar agora dessa disciplina, evitaremos desenvolvê-lo.

Só de passagem, e como que de soslaio, convém fazer a advertência de que, conforme retrocedemos na cronologia histórica e nos aproximamos da vida primitiva, o abandono da própria vida ao eu social é mais ostensivo. Aquilo que “se diz”, a opinião estabelecida desde muito, em suma, a tradição, domina por completo o pensamento individual. Não é este quem discrimina, julga e sentencia segundo seu critério pessoal de íntima evidência sobre a verdade ou o erro da idéia tradicional, mas, ao contrário, o indivíduo submete sua espontânea convicção ao tribunal da tradição. Quando um pensamento diante de mim funda sua verdade no fato de me parecer evidente, o princípio que me move a adotá-lo se chama razão. Quando, pelo contrário, funda sua “verdade” no fato de “as pessoas dizerem” isso desde um tempo imemorial, portanto, no fato bruto de sua repetição, o princípio que me move a adotá-lo se chama tradição. A razão aparece aqui como um imperativo de recorrer cada um a si mesmo. A tradição, vice-versa, como um imperativo de escamotear nosso “eu mesmo” dissolvendo-o no coletivo.

Se a vida primitiva se caracteriza pelo predomínio quase radical do imperativo tradicional, é ilusório pensar que deixe de atuar em alguma

época. O mais resoluto a seguir somente a razão, ou seja, sua íntima evidência, não pode seguir de fato esta norma senão em pequenos setores de sua vida: o resto dela o entrega à tradição e dela vive. Sem essa porção de idéias convencionais não poderia viver, sua insegurança perante a maior parte de sua circunstância seria intolerável. A sociedade, ou seja, a tradição, carrega-o nos braços e ao mesmo tempo o aprisiona.

Expressando a mesma coisa de outra forma teremos: nosso eu próprio tem de existir, queira ou não, encaixado no eu social, numa tradição, num mundo de idéias que não são suas, com as quais se encontra e entre as quais tem de alojar as suas próprias, exatamente o mesmo que acontece com o mundo físico.

Cada época nos parece, segundo isso, uma equação específica entre razão e tradição, entre a vida autêntica dos indivíduos e a vida convencional, tradicional, comunal.¹¹

Munidos de semelhantes considerações, tornemos ao nosso assunto principal. Ao nos perguntarmos angustiados “o que é a terra?”, a tradição nos lança, automaticamente, um enxame de respostas prontas, em alguma das quais, prontamente, nos agarramos. Essas respostas são de distintas densidades: uma é o que a ciência mais avançada deste instante histórico opina. Essa resposta, recém-nascida, fresca ainda de sua aparição na mente individual de um criador, não conseguiu invadir a amplitude anônima do eu social. Ainda é difícil de entender, ainda não é um hábito mental, ainda é discutida. Para recebê-la é preciso fazer um certo esforço que quase nos obriga a repensá-la por nossa conta. Por isso não nos tranqüiliza totalmente, não nos parece ser a realidade mesma que buscamos, mas uma teoria enquanto tal, uma idéia de um outro homem. É o germe de uma possível tradição, de um tópico que ainda não endureceu, que não se consolidou.

Mas sob essa idéia há muitas outras anexas, da ciência de ontem e de anteontem. Estas já nos parecem ser quase a realidade mesma, nos acalmam mais. Mas sob elas há ainda outras que são as teorias primigênicas da humanidade decantadas no idioma. E estas costumam nos tranqüilizar completamente. Não nos parecem teorias, não as vemos como idéias, mas como a realidade mesma e efetiva. Por isso não nos ocorre duvidar dela. É relativamente fácil dar-se conta de que o céu de Copérnico é, não a realidade, mas uma idéia, uma interpretação humana da realidade. É fácil porque é relativamente recente e se opõe ao que os olhos parecem nos notificar. Mas quando se diz que o Sol é um corpo isso parece coincidir de tal modo com a realidade indubitável, com a realidade mesma, que não receamos haver nesse dizer uma teoria, uma interpretação. E, contudo, a idéia do corpo supõe toda uma concepção

do mundo físico, mesmo que elementaríssima e tão antiga na mente humana que se converteu num hábito profundo no qual descansamos. A idéia mesma de “coisa” resume uma metafísica completa. Até aqui nós a usamos sempre que, ao definir a vida, dizíamos que o homem se encontra entre as coisas. Agora devemos fazer a advertência de que “coisa” é já uma interpretação do que há diante do homem e com o que este tem de se haver. “Coisa” é um algo ao qual atribuímos a permanência de certas características para além de suas variações, por exemplo, de suas variações de lugar. Que o Sol no oriente e o Sol no poente seja o mesmo Sol, que é um mesmo ente ou coisa rígida, invariável em sua estrutura principal e distinta do lugar em que se encontra agora ou depois, é uma sabedoria a que o homem chegou à força de pensar sobre o entorno.

Tudo isso faz nós nos darmos conta de uma verdade bastante simples: se desnudamos a circunstância mundanal em que estamos de tudo o que pensamos e recebemos sobre ela, nós a esvaziamos por completo de ser, e em seu lugar deixamos um enxame de pujantes problemas.

Agora resultará sobejamente claro que, se nossa vida consiste no momento em “estar num salão”, não quer dizer que consista em o eu que cada um é estar num espaço. O espaço é uma teoria, uma idéia.

“Estar em”, empregado como conceito expressivo da realidade primária que é nossa vida, significa simplesmente “haver-se com” isto ou aquilo, usar de, manejar, “servir-se de”. O salão em que nos encontramos agora ao viver não é nem sequer uma “coisa”: é aquilo de que vocês estão se servindo para fazer o que decidiram fazer, que é “escutar uma aula”. O salão está aí; para que esteja aí e nós nele não é preciso que pensemos sobre ele e o interpretemos. Ele se adapta suficientemente ao projeto de serem ouvintes de uma aula, em vista do qual vocês vieram a ele. Por isso vocês não fazem questão dele, mas simplesmente o usam, diríamos, vivem-no enquanto salão. Mas se houvesse nele excessivas ressonâncias ou por frestas no teto caísse sobre nós água-neve, deixaríamos de falar e de ouvir filosofia, de nos ocuparmos com filosofia, e passaríamos a nos ocupar do salão, e então pensaríamos o que é um salão quando já não é um salão, uma aula, um algo que serve para ouvir.

Aula IX¹²

Eu me coloquei a tarefa de redigir essas conferências e, assim, aproximei minhas cadeiras de minhas duas mesas. Duas mesas? Sim; todos os objetos que se encontram ao meu redor têm seu duplo...; duas mesas, duas cadeiras, duas canetas.

Certamente este não parece ser o começo apropriado para um curso que, no domínio da filosofia científica, pretende chegar a um nível transcendente. Mas não podemos alcançar a dura rocha imediatamente; é preciso, primeiro, raspar um pouco a superfície das coisas. E, ao começar a raspar, a primeira coisa com a qual entro em contato é... com minhas duas mesas.

Estou familiarizado com uma delas desde minha mais tenra infância. É um objeto comum dentro desse ambiente que chamo de mundo; como vou descrevê-la? Tem extensão; é, até certo ponto, permanente; noto que sua superfície foi pintada, mas, antes de tudo, que é substancial. Quando digo “substancial” não quero significar apenas que não vem abaixo quando me apoio nela, mas também que é constituída por “substância”, e em virtude dessa palavra tento transmitir certo conceito de sua natureza intrínseca. É uma coisa; não como o espaço, que é uma mera negação; não como o tempo, que é... Deus sabe lá o quê. A característica distintiva de uma “coisa” consiste precisamente em ser constituída por “substância”, e não vejo melhor maneira de descrever a substância, neste caso, senão tomar como exemplo essa porção da natureza representada por uma mesa ordinária. Não insisto mais sobre esse ponto porque seria cair num círculo vicioso. Depois de tudo, se o leitor for um homem de bom senso, um homem não muito atormentado por escrúpulos científicos, posso dar por certo que compreende a natureza de uma mesa ordinária. Mais que isso: já ouvi falar de homens dotados de bom senso que acreditavam poder conhecer melhor o mistério de sua própria natureza sempre que os homens de ciência chegaram a explicá-la em termos simples, como os que se empregam para explicar a natureza relativamente simples de uma mesa.

A mesa número dois é minha mesa científica. Meu conhecimento dela é mais recente que o da outra, e por isso não me é tão familiar. Não pertence ao mundo antes mencionado, a esse mundo que aparece espontaneamente ao meu redor quando abro os olhos, mesmo antes de começar a considerar o que nele é objetivo ou subjetivo. Faz parte de um mundo que, de uma maneira indireta, se impôs à minha atenção. Minha mesa científica é quase toda um vazio. Esparramadas nesse vazio há numerosas cargas elétricas movendo-se a grande velocidade, mas

seu volume conjunto não alcança sequer uma trilionésima parte do volume da mesa. Essa mesa contém meu papel de escrever de forma tão satisfatória como a mesa número um, pois quando deixo o papel sobre ela as minúsculas partículas golpeiam sua parte inferior de tal sorte que o papel é mantido suspenso num nível aproximadamente constante. Se me apóio sobre essa mesa, não passarei através dela; ou, para ser rigorosamente exato, a probabilidade de que meu cotovelo científico passe através de minha mesa científica é tão remota que pode ser descartada na prática. Passando em revista suas propriedades, uma por uma, parece haver pouca diferença entre as duas mesas quanto à sua utilidade para usos correntes, mas quando sobrevêm circunstâncias anormais, minha mesa científica oferece vantagens sobre a outra. Se a casa se incendia, minha mesa científica se dissolverá em fumaça científica enquanto que minha mesa familiar sofrerá tal metamorfose que não me será possível explicar a mudança, e terei de considerar o ocorrido como um milagre.

Minha segunda mesa está isenta de “substância”. Quase toda ela é espaço; um espaço povoado por campos de força, mas estes devem ser designados sob a categoria de “influências” e não de “coisas”. Nem sequer podemos conferir a conhecida noção de “substância” àquela minúscula parte que não está vazia. Ao reduzir a matéria a cargas elétricas nos afastamos consideravelmente da imagem que deu lugar ao conceito de “substância”, e o significado desse conceito — se é que alguma vez teve algum — perdeu-se no caminho. Todas as idéias científicas modernas tendem a eliminar as categorias estanques de “coisas”, “influências”, “formas”, etc., substituindo-as por um fundo ou fundamento comum baseado em toda a experiência. Quando passamos a considerar um objeto material, um campo magnético, uma figura geométrica ou uma duração de tempo, nossa informação científica se resolve em medidas; nem o aparato de medir, nem o modo de usá-lo sugerem que há algo essencialmente diferente nesses problemas. As medições mesmas não permitem estabelecer uma classificação por categorias.

Nós nos damos conta de que é necessário conceder-lhes um fundo de perspectiva comum; algo como um mundo exterior. Mas os atributos desse mundo, exceto aqueles que se refletem nas medidas, ficam fora de toda investigação científica. A ciência, por fim, se rebela contra a tendência a unir o conhecimento exato, contido nessas medições, ao conjunto de representações tradicionais de conceitos; estas não contribuem com nenhuma informação autêntica, sobre o fundo de perspectiva comum, no plano do conhecimento.

Não continuarei, por ora, insistindo na insubstancialidade dos elétrons. Isso não é mormente necessário para seguir nossa linha de pensamento. Vocês podem imaginar os elétrons tão substanciais quanto desejarem, mas sempre comprovarão que existe uma grande diferença entre minha mesa científica, com sua “substância” (se é que a tem) tenuamente desagregada numa região quase toda vazia, e minha mesa cotidiana que consideramos como tipo de realidade sólida, o que, entre parênteses, implica um protesto contra o subjetivismo berkeleyano. Há uma diferença fundamental entre o fato de que o papel diante de mim é mantido no ar por uma série de pequenos golpes dirigidos desde baixo, por algo de certo modo comparável a um enxame de moscas, ou que esteja neste mesmo lugar porque há uma “substância” sob ele, pois está na natureza intrínseca da substância ocupar espaço com exclusão de outras “substâncias”. A diferença aqui é questão de conceito, mas não existe diferença em relação à minha tarefa prática de escrever sobre o papel.

Nem é preciso dizer que a física moderna, graças a delicados experimentos e a uma rigorosa lógica, assegura que minha mesa científica é a única que em realidade está aí..., seja lá o que for aquilo que aí possa haver. Por outro lado, cabe insistir que a física moderna jamais conseguirá exorcizar a primeira mesa — composto estranho de natureza externa, imagens mentais e preconceitos herdados — que vejo com meus olhos e posso tocar com a mão.

Devemos nos despedir dela agora, porque vamos deixar para trás o mundo familiar para adentrarmos o mundo científico revelado pela física. Este é, ou se supõe que seja, um mundo puramente externo.

E agora eu pergunto: quando — lendo Eddington — digo que me aproximo da mesa para escrever, esse fazer e essa situação de minha vida que tais palavras enunciam podem consistir em eu me aproximar de uns elétrons? Um selvagem também pode se aproximar da mesa, já que não pode escrever, para se sentar sobre ela; e esse selvagem se aproxima também de uns elétrons?

O mesmo vale para a mesa como substância. A rigor, a mesa primária não é nem uma coisa nem outra, nem nada. Não tem ser por si: está aí facilitando ou dificultando a minha vida, como elemento dela; me serve ou me desserve, me favorece ou me perturba. Poder-se-ia dizer que isso, favorecer-me, é o ser desta mesa. Contudo, e se eu fugir por haver fogo? A mesa me atrapalha. E mesmo esse mesmo ser — ser facilidade, ser dificuldade — ela não o é, mas depende do que eu tenho de fazer: escrever ou fugir.

Portanto, a circunstância, a princípio e enquanto tal, não tem ser; esse mínimo que pareceria ter não é dela, mas de mim. O que a circunstância é depende do que eu seja: aquele que tem de escrever ou que tem de correr.

Isso transfere para mim o problema do ser das coisas. Para responder a “o que são as coisas?” tenho de me perguntar: “o que sou eu?”.

Mas eu sou o que tem de se haver com a circunstância, o que tem de ser nela. O que eu posso e devo ser depende, pois, por sua vez, dela.

O homem e sua circunstância batem bola com o problema do ser — devolvem-no um para o outro —, o que indica que o problema do ser é de ambos, do homem e de sua circunstância; é do Todo.

O fato radical e irremediável é que o homem, vivendo, se encontra com o fato de que nem as coisas nem ele têm ser; de que não tem saída senão fazer algo para viver, senão decidir seu fazer em cada instante, ou, em outras palavras, decidir o seu ser, e isso inclui, como vimos, o ser das coisas.

Mas “mundo” significa uma ordem unitária das coisas: é o ser desta, e desta, e de todas as coisas articulados num ser universal. Mundo é ordem, estrutura, lei e comportamento definido das coisas; uma absoluta variação não seria mundo.¹³

O possível e o impossível. Mundo é orientação.

O homem está desorientado.

Pseudo-orientação no tópico.

Mas mesmo esse tópico foi, antes de ser tópico, obra de um homem. Não há obra coletiva. Os “outros” não fazem nada.

Esse homem teve de criar, na autenticidade de si mesmo, a orientação que é aquele conceito.¹⁴

As orientações parciais ou a pergunta pelo ser destas ou daquelas coisas: as ciências.

Mas as ciências vivem em desorientação. O número, o mineral, o animal.

A orientação radical ou universal. A pergunta pelo ser do ser. Metafísica.

A vida de vocês: estar aqui agora... por quê?

A vida é interpretação de si mesma, justificação de si mesma.

Aula X

[Nosso caminho para a metafísica — Saber como “saber a que se ater” —
Construção do mundo em face da circunstância problemática — A metafísica é
uma tarefa inevitável — A metafísica é solidão]

Nas aulas anteriores nem sequer citamos a metafísica. Pode-se dizer que, para os efeitos desta, não fizemos mais que perder tempo. Hoje, entretanto, vamos voltar a mencionar a metafísica, mas desta vez já formalmente, porque vamos começar a fazê-la em modo e extensão deliberados. Talvez ao começar a tarefa nos demos conta de que as aulas anteriores nos deram prontas e, sem premeditá-lo, não poucas partes dela.

Mas, seguindo nosso costume, resumamos de forma sucinta tudo o que dissemos.

Nossa vida é cada um de nós estar agora neste salão, ocupando-nos de metafísica. Isso é o que estamos fazendo. A vida é sempre ter de fazer algo em vista das circunstâncias em que estamos, ter de se ocupar com algo. Mas esse afazer ou ocupação que é, em todo momento, a nossa vida não nos é dado decidido, mas temos de decidi-lo nós. Para decidi-lo necessitamos fazer questão dele, isto é, necessitamos nos preocupar desse fazer, dessa ocupação, do que vamos fazer na vida, do que vamos ser. Portanto, todas as nossas ocupações supõem e nascem de uma ocupação essencial: ocupar-se do próprio ser. Mas nosso ser consiste, desde logo, em ter de estar na circunstância. Daqui que a ocupação com nosso ser, o fazermos questão dele, implica fazermos questão do que nos rodeia e envolve. Nós nos perguntamos: o que é esta mesa em que me apóio, o que é este salão em que estou, o que é esta luz que me alumia? E também: o que sou eu? O que usa esta mesa, o que está no salão, o que esta luz alumia?

Por que fazemos essas perguntas? Porque, ao me encontrar vivendo, isso com que me encontro consiste em que tenho de ser eu, não em mim, mas fora de mim, aí, na circunstância, e esta surge diante de mim como um outro em relação a mim, como um elemento que resiste a mim, que

me nega. Esse “eu ser aí” não vem por si só, pois viver é precisamente ter de fazê-lo, ter de conquistá-lo. O “ser eu aí” que é a vida, eu o encontro, pois, como uma tarefa, como um problema que preciso resolver. Tenho, pois, de me haver com o “aí” e “comigo”. Para isso necessito organizar meu fazer, e para organizá-lo necessito orientar-me no “aí”, na circunstância. Se não, não posso dar nem um passo. Por que vou dá-lo numa direção e não em outra? Mais ainda: por que, em absoluto, vou dar um passo? Por que não renunciar a todo fazer e me deixar morrer? Mas até para resolver deixar-me morrer tenho de motivar minha resolução, tenho de estar orientado sobre minha vida: só assim “terá sentido” tal decisão; ela supõe eu ter me convencido de que é melhor morrer do que viver. Mas isso, por sua vez, implica que já estou perfeitamente orientado sobre a vida, isto é, que sei o que é a vida e tudo o que há nela.

Não se pode viver sem uma interpretação da vida. Esta é uma estranha realidade que traz em si sua própria interpretação. Essa interpretação é, ao mesmo tempo, justificação. Eu tenho, querendo ou não, de justificar diante de mim cada um de meus atos. A vida humana é, pois, a um só tempo delito, réu e juiz.

Portanto é impossível, para o homem, estar sem uma orientação ante o problema que é sua vida. Precisamente porque a vida é sempre em sua raiz desorientação, perplexidade, não saber o que fazer, é também sempre esforço por se orientar, por saber o que são as coisas e o que é o homem entre elas. Porque tem de se haver com elas necessita saber a que se ater em relação a elas. A palavra “saber” significa isso: saber a que se ater em relação a algo, saber o que é preciso fazer com isso ou em vista disso.

Estou orientado em relação a algo quando possuo um plano de meu trato com isso, de meu fazer, e esse plano de minha conduta supõe que eu tenha feito um plano dessa coisa, uma figura ou esquema do que essa coisa representa em minha vida. Essa figura ou esquema é o ser dessa coisa. E como o ser dessa coisa se enlaça irremissivelmente com o ser das outras, não consigo obter aquele, não consigo me orientar de um modo radical em relação a ela, se não me orientei em relação a todas, se não fiz um plano de tudo. Este plano de todas as coisas é o mundo ou universo, e a orientação radical que ele proporciona é a metafísica.

(O matemático está orientado com relação ao número e às figuras; mas só parcialmente, porque não o está com relação à relação de ambos com o restante).

Essa averiguação nos põe diante de algo inesperado: que a metafísica ou orientação radical do homem não é algo adventício, algo que fazem

algumas vezes alguns homens chamados filósofos, mas que poderiam muito bem não fazer; algo, portanto, que os outros não têm forçosamente de fazer. Agora revela-se totalmente o contrário: que o fazer metafísico é um ingrediente incluível da vida humana; mais ainda: que é o que o homem está fazendo sempre, e que todos os seus demais afazeres são decantações e precipitados daquele. Em suma: enquanto vocês acreditavam que, ao acorrer a uma aula de metafísica, iam fazer algo novo e, ainda que interessante, supérfluo, percebem que em toda a sua vida não fizeram outra coisa. De fato, vocês fizeram tudo o que fizeram em sua vida em vista de uma certa interpretação da circunstância que tinham em cada caso. Essa interpretação em sua maior parte lhes veio do entorno social em que se encontravam, mas vocês tiveram de recebê-la, de assimilá-la, de aderir a ela e, com mais freqüência do que vocês mesmos crêem, escolheram dentre diferentes idéias sobre o mundo e as coisas do mundo que o entorno lhes oferecia. Fizeram, pois, metafísica.

A metafísica não é uma ciência; é construção do mundo, e isso, construir mundo com a circunstância, é a vida humana. O mundo, o universo, não é dado ao homem: lhe é dada a circunstância com seu inumerável conteúdo. Mas a circunstância e tudo nela é, por si, puro problema. Entretanto, não se pode estar num puro problema. O puro problema é como um tremor de terra ou como o mar, algo em que não se pode estar. No tremor de terra não estamos: nós caímos. No mar, afundamos. O puro problema é a absoluta insegurança que nos obriga a fabricar uma segurança. A interpretação que damos à circunstância, na medida que nos convence, que cremos nela, nos faz estar seguros, nos salva. E como o mundo ou universo não é senão essa interpretação, teremos que o mundo é a segurança em que o homem consegue estar. Mundo é aquilo de que estamos seguros.

Chegamos, pois, a esta fórmula: vida humana não é ser já o que é, mas ter de ser, ter de fazer para ser, portanto, ainda não ser. A expressão mais imediata disso se encontra notando que o que mais nos importa é se seremos no próximo momento. O presente já não nos importa. Daqui que a substância radical da vida seja insegurança. Mas, por isso, é, ao mesmo tempo, impulso, afã de segurança e construção do mundo que a torna possível. O homem faz mundo para salvar-se nele, para instalar-se nele — o homem é metafísico. A metafísica é uma coisa inevitável.

Trata-se agora, para vocês e para mim, de que o homem seja boa metafísica.

Tendo chegado aqui não temos mais que proceder com um pouco de ordem. Dissemos que a metafísica é uma orientação radical: pensemos

um pouco sobre as condições de uma orientação radical.

Sendo radical, não podemos limitar a área da vida sobre a qual vamos nos orientar. O físico se orienta sobre as coisas corporais: o resto fica fora de sua ocupação; do resto ele não faz questão. Contanto que consiga saber a que se ater acerca dos corpos, todo o resto permanece intacto para ele. Se ao lado dos corpos há outro gênero de realidades, que lhe importa? Nem sequer lhe importa qual seja o valor e o posto da realidade corporal no universo. E por isso aceita, sem fazer questão, o mundo — entenda-se, o resto do mundo — conforme a tradição e seu entorno social pensam que é. Ou, dito de outra forma: o físico, ao ocupar-se do problema do ser dos corpos, não pode aceitar sem exame prévio e sem prová-la nenhuma opinião sobre os corpos, mas toma sem mais, como firmes, outra porção de opiniões que não se refiram aos corpos. Por exemplo, aceita a matemática, a dá por verdadeira e, confiante nela, usa-a em seu laboratório; aceita as leis da lógica; aceita, sem discutir, que o homem é capaz de ciência, etc. Tudo isso pode fazê-lo porque não pretende uma orientação radical.

Agora vemos, por contraposição, o que é característico desta: não aceitar nenhuma opinião por cuja firmeza não possamos responder. Portanto, não dar por segura nenhuma opinião que não asseguremos nós mesmos.

Prestem atenção no que isso acarreta. O físico pode aproveitar as opiniões alheias, valendo-se delas sempre que lhe forem úteis. O físico faz sua física apoiando-a em convicções de outros que não são físicos. Portanto, faz sua ciência juntamente com outros. Mas o metafísico, ao ter de renunciar a toda opinião que ele mesmo não fabrique para si, ao não poder receber dos demais nada como bom e firme, tem de fazer tudo, ou, em outras palavras, tem de ficar sozinho. A metafísica é solidão. Os outros poderão nos pôr no caminho em direção a ela, mas quando, de verdade, fazemos metafísica, isto é, quando fabricamos nossas convicções radicais, temos de fazê-lo cada um por si e para si, em solidão radical. Ninguém, por excelente que seja sua vontade, pode nos dar prontas nossas convicções. Temos de nos convencer a nós mesmos.

O enunciado em que expressamos uma convicção nossa sobre o ser de algo se chama tese, ou posição, ou proposição. O nome é suficientemente significativo. Se, de fato, chegamos a estar convencidos de algo, esse algo fica como que firme diante de nós, fica posto.

Contudo, nossas teses são de duas classes: de um lado, todas aquelas que nos convencem porque se apóiam em outras já firmes; de outro, as teses primárias cuja firmeza não vem de nenhuma tese prévia.

Aqui vocês vêem a dificuldade constitutiva de uma orientação radical: ela tem de partir de certas teses primeiras, as quais não fundem sua firmeza ou verdade em outras e que, além disso, se afirmem a si mesmas. Todas as demais se apóiam nestas, dependem destas, extraem destas a sua segurança.

Aula XI

[Uma primeira certeza sobre a totalidade — O que verdadeiramente há? —
Primeira tese: as coisas e seu conjunto ou mundo — Seus atributos — Segunda
tese: o idealismo — Ingenuidade e cautela]

Perdidos em nossa vida — vida é sensação de perda — buscamos uma orientação radical para ela. Orientar-se supõe uma multiplicidade pura, um ter diante de nós muitas coisas que não sabemos o que são: nem cada uma em si, nem na relação de umas com as outras, nem em seu conjunto; em suma, supõe um caos.

O primeiro ato de uma orientação radical terá de consistir em obter sobre esse caos a primeira segurança, o que costuma chamar-se de uma primeira certeza. O conteúdo da primeira certeza é a primeira verdade. Queremos saber a que nos ater com relação às coisas e agora estamos decidindo nosso primeiro foco de atenção. Ao ser o primeiro, quer dizer que vamos apoiar ou fundar nele todos os demais. Se não, não seria o primeiro senão na ordem cronológica. Seria uma certeza que conquisto agora, à qual seguirá outra que não tem que ver com ela, e assim sucessivamente. Se proceder assim, terei uma multiplicidade de certezas inconexas; portanto, ao querer me orientar no caos da circunstância, me encontrarei perdido de novo no caos de minhas certezas. Necessito, pois, não de certezas sem mais nem menos, mas de um sistema de certezas; isto é, um conjunto limitado delas em que umas estejam conectadas às outras. Isso supõe que, ao obter a primeira certeza, esta seja de condição tal que me permita apoiar-me nela para obter as demais; se não, passarei a vida começando sem nunca chegar a um conjunto finito, limitado de convicções, de verdades ou de teses.

Tenho, pois, de começar com uma tese que me dê uma primeira segurança, isto é, que me declare ou mostre algo seguro sobre a totalidade de minha situação. A tese primeira tem, pois, de ser universal. Mas, além disso, como é primeira, tem de assegurar-se a si mesma e, portanto, não supor outra prévia em cuja segurança se apóie. Para isso é

preciso que não resulte implicada em outra nem complicada com outra de mesma extensão.

Minha vida é o que há, o que encontro nela, e minha pergunta em relação a esse “o que há” é esta: como devo me ater intelectualmente diante do que há?, isto é: o que devo pensar, a princípio, do que há? O que devo pensar de algo, o pensamento certo, ou o comportamento intelectual certo diante de algo, é o ser desse algo. Por isso minha primeira pergunta, a que me leva a uma orientação radical, é esta: o que é o que há? E não “o que há?”. Isso eu já tenho, porque viver é estar nas coisas, haver-se com elas; e, portanto, haver estas diante de mim: eu as tenho desde logo, elas há desde logo e, por isso, estou perdido entre elas. O que se pergunta não é, pois, o que há, mas o que é o que há; qual é o ser daquilo que há. Não importa que expressemos o mesmo inversamente, dizendo: que ser há? Aqui o “haver” não se refere às coisas, mas ao “ser”. No caos em que estou — e que, portanto, sou — há inumeráveis elementos, fisionomias, formas: precisamente porque há tantos ingredientes é um caos. Falta decidir qual dentre essas fisionomias, elementos, formas, modos, é o fundamental, aquele a que podem reduzir-se todos os demais e do qual o restante não é senão uma derivação, resultado ou combinação. Ou seja, que, entre tudo o que há, há algo que é a verdade do resto, portanto, que é o que verdadeiramente há.

Para que vocês me entendam logo, darei um exemplo parcial. O físico me disse que, quando há diante de mim cores e luminosidade, o que verdadeiramente há é vibração etérea ou campo eletromagnético. É claro que ele não nega que haja também a luz que vejo tal e como eu a vejo, mas me convida a reconhecer que essa luz e essas cores há graças a que haja campo magnético ou éter. Portanto, há luz e há campo, mas esses dois “haver” se hierarquizam, não significam a mesma coisa para mim: há o campo com um haver primário, do qual é consequência ou derivação secundária o haver cores.

Com freqüência sonhamos, e é inquestionável que o sonhado há, mas não é menos inquestionável que não há no mesmo sentido em que há o que vemos despertos. Este último há em realidade; entenda-se, há com mais realidade que o sonhado. O objeto com que sonho é uma realidade, mas o objeto que vejo desperto e do qual o sonhado procede tem com respeito a este uma realidade primária, originária e radical.

Nossa tese primeira de orientação sobre o que há busca, pois, a realidade radical do que há, o que verdadeiramente há ou o ser do que há. Em vista disso, devemos tornar precisa a nossa terminologia e entender por “realidade” somente a radical; o resto há, mas não em

realidade, e sim em aparência, ou derivativamente.

Se não começarmos por nos assegurar da realidade, que é como um piso fundamental em que todo o resto se assenta e do qual todo o resto é uma mera transformação, aspecto ou consequência, continuaremos perdidos.

Desta maneira fazemos uma primeira tese que ao mesmo tempo ocupa, na história da filosofia, cronologicamente o primeiro lugar; é esta: a realidade ou o ser consiste nas coisas e em seu conjunto, que chamamos de mundo.

Não entendam aqui por “mundo” o que em aulas anteriores deste e de outros cursos eu denominei assim, praticando uma antecipação. Vocês provavelmente recordam que lhes custou um pouco de trabalho entender este novo sentido que eu dava à palavra mundo, como interpretação da circunstância, como sistema de nossas convicções. Essa dificuldade vinha do fato de vocês estarem já, e desde logo, na tese fundamental que agora ensaiamos, a qual, por razões que veremos, é a tese natural, isto é, inicial, a mais óbvia para o homem.

As “coisas” são o que já está aí, sem que eu o busque e antes de que eu o busque. O conjunto das coisas é o mundo. Este mundo está aí e eu estou nele, sou um pedaço dele, uma coisa do mundo.

O mundo ou realidade, o que verdadeiramente é, apresenta-se a nós, pois, como a grande coisa. Seu modo de ser, seu tipo de realidade, é o que se oferece a nós perante qualquer um desses algos que chamamos de coisas.

Essa tese — que, repito, é a mais óbvia, a inicial na história humana e a inicial na reação da mente individual —, encontra, pois, as características ou atributos do ser na coisa. E por “coisa” entendemos antes de tudo o que vemos e tocamos, o que encontramos como nosso entorno sensível.

Essa tese — repito — soa assim: o que verdadeiramente há, a realidade, o que é, é o mundo.

Procuremos entender o que pensamos com essas palavras; portanto, quais são os atributos que constituem esse modo de ser.

Uma coisa é: 1º, algo que encontro, que, portanto, já está aí por si, independente de mim. O ser dessa parede é, a princípio, um já estar aí e por conta própria. 2º, o ser do que está aí, enquanto já está aí, é um ser concluso, fixado, um já ser o que se é. Esta parede consiste numa cor

determinada, numa forma fixa. Em suma, o ser da coisa é um já ser, um ser quieto, estático, um estar sendo o que se é.

Este segundo ponto nós vamos deixar, por ora, intacto. Temos muito o que fazer com o primeiro: a realidade como mundo, como o que está aí por si e da qual eu não sou se não um pedaço. Eu sou, em última instância ou realidade, com estas e aquelas variantes, como é a pedra: algo que está aí; “aí” significa no conjunto das coisas; estar aí é estar fazendo parte do mundo.

Essa tese define muito bem um certo modo de ser que é o das chamadas “coisas”, e como estas são, sem dúvida, algo que há, define o ser de algo que indubitavelmente há. Mas não foi dito que as “coisas” sejam o mais radical que há, que tudo o que há possa ser reduzido a esse modo de ser. Essa tese significa elevar a protótipo de todo ser o modo peculiar de ser a “coisa”, a res, e por isso se chama realismo. O realismo, pois, consiste na afirmação ou tese de que tudo o que é, definitivamente, é como a coisa é.

Tal afirmação tem um caráter que a torna, de fato, digna de ser uma primeira tese: sua universalidade. É uma tomada de posse intelectual com relação ao que há. Mas agora precisamos nos perguntar se cumpre a outra condição inescusável numa primeira tese, a saber, se se assegura a si mesma, se é indubitável.

Para que seja segura é necessário que não implique nem complique nenhuma outra tese de sua mesma extensão.

Pois bem, o que quer dizer “mundo”? O que está aí por si; por exemplo, esta parede, este salão em que estou. Muito bem. Mas se eu vou embora deste salão, ele e sua parede continuam estando aí? Evidentemente, porque digo que algo “está aí” quando está por si, independentemente de mim. Precisamente isso é o que entendo por coisa e por mundo: o que independe de mim. (O sonhado é sonhado por mim, depende de mim em algum sentido; se não há sonhador, não há sonhado). Ser é igual a ser por si e não por mim.

Perfeitamente! Mas insisto: se eu abando no este salão do qual afirmei estar aí por si, que é uma realidade, a lógica — que é a constância em meus conceitos — me obriga, sob pena de contradição, a afirmar que este salão continuará estando aí. Mas esta consequência a que a lógica me obriga, ao mesmo tempo, abre meus olhos para o erro que subjaz sob minha tese inicial. Porque é evidente que, se me encontro longe deste salão, já não posso estar seguro de que esteja aí. Ao fechar os olhos esta parede desaparece, deixa de estar aí. Portanto, não era tão firme minha

afirmação de que estão aí por si. No “estar aí” das coisas intervenho eu. Estão aí enquanto eu as vejo, as toco, as penso. Só então resulta indubitável, certo, seu “estar aí”.

É claro que é muito provável que este salão continue estando aí quando eu vou embora, mas uma tese de orientação radical, e sobretudo a primeira, que vai ser decisiva para o resto, não tolera probabilidades. Tem de ser plenamente firme. As teses prováveis, inseguras, eram as que eu tinha em minha vida antes de me decidir pela orientação radical, e porque eram tais eu me sentia perdido num caos. Agora trata-se de obter completa segurança e de assentar o pé na terra definitivamente firme: necessitamos daquilo que eu, quando tinha vinte e tantos anos e escrevi as *Meditações do Quixote*, chamava com termos platônicos de “segurança da posição”, τοῦ ἀσφαλοῦς τῆς ὑποθέσεως.¹⁵

Em suma, a tese que afirma: a realidade é o mundo, é as coisas, resulta que complica outra: a realidade é um sujeito que pensa o mundo, as coisas.

A realidade desta parede é problemática; a realidade de minha visão desta parede é indubitável. Esta é, pois, a realidade firme: a de meus pensamentos, minhas idéias. A tese realista se anula deixando em seu lugar a tese idealista. Isso acontece historicamente nos tempos de Descartes. É a tese moderna. Nela, como numa terra firme, viveu, com uma ou outra modulação, a humanidade ocidental desde 1600 até os nossos dias. A interpretação da vida — portanto, do homem e o mundo — em que fomos educados, que está diluída em nós, que encontramos ao nascer e, conseqüentemente, que integrava nossa circunstância, era a interpretação idealista. (Franceses, ingleses, alemães; século XVII, século XVIII, século XIX; idealismo! Começa o século XX: 1900, as *Investigações lógicas*, de Husserl; em 1913 suas *Idéias para uma fenomenologia pura*, a forma mais extrema, mais rigorosa de idealismo). É, pois, a tese em que estamos. Vivemos num mundo forjado pelo idealismo. A questão é se podemos continuar nessa tese, porque tudo faz suspeitar de que esse mundo idealista vá se rachar e afundar.

Mas vocês compreendem que a tese idealista é muito difícil de quebrar. É sempre muito difícil superar uma tese radical, precisamente porque é radical. Mas o é muito mais quando se trata de uma tese que já é por si superação de outra inicial. Aquela inicial, a realista, se impôs por ser a mais natural, a mais óbvia; essa era sua força, que não é pouca. Ela expressa e formula o que — digamos — se vê a olho nu, o que nos ocorre quando deixamos nosso pensamento seguir sua primeira inclinação. Vocês sabem bem o quanto é difícil corrigir a primeira visão e a inclinação natural com uma segunda visão. Porque essa segunda visão

não apaga, não raspa, não aniquila a primeira, mas sim a conserva e a explica. A tese copernicana supera nossa idéia primeira de que o Sol se move, que é a idéia mais óbvia e natural, mas superar não quer dizer que a exclua. O copernicano continua vendo o Sol sumir no ocidente. O mesmo ocorre com o idealista: tem de reconhecer, como verdade parcial, o realismo. Tanto que seu problema e dificuldade peculiar é explicar como, sendo a verdadeira realidade o pensamento, as coisas parecem ter uma realidade independente dele.

A tese primeira, em compensação dessa força de ser a mais natural, óbvia e indestrutível, tem a debilidade de ser ingênua; quer dizer, os homens realistas da Grécia e da Idade Média o foram sem terem cautela ao sê-lo. Eram realistas paradisicamente, porque nunca lhes ocorreu que fosse possível outra tese oposta. Tanto que, a rigor, não houve nenhuma filosofia — até Descartes — que formulasse especificamente a tese da qual os realistas viviam. De tão indiscutível, não lhes ocorreu nem mesmo enunciá-la; nem se fale em prová-la. Daqui que seja uma tese que não tem preparada a sua defesa.

Bastou ao idealismo enunciar formalmente a tese realista para que a mais sumária análise demonstrasse sua impossibilidade. Essa prova da impossibilidade do realismo já é o idealismo. Este nasce, pois, de uma prova, como resultado de se haver perdido a ingenuidade e de se pensar com bastante cautela. É uma tese nativamente cautelosa e na defensiva. Por isso a enorme dificuldade de tentar a sua superação. Está armada e é pontiaguda em todos os lados. Tocá-la para retirá-la é expor-se a receber espetadas dialéticas, a fracassar na empreitada.

Aula XII

[O ponto de partida é a insegurança — Qual é a realidade radical? — A tese realista complica o pensamento — Conformismo e anticonformismo — O pensamento e suas formas — A tese idealista anula o mundo exterior]

Partimos em busca de conquistar uma segurança radical, que necessitamos precisamente porque aquilo que somos desde o princípio, aquilo que nos é dado ao nos ser dada a vida, é radical insegurança.

Precisamos de um lugar que dê pé, encontrar algo firme dentre o que há, e nos perguntamos o que é o que verdadeiramente há, qual é a realidade.

E fazemos uma primeira tese: a realidade são as coisas e seu conjunto ou mundo real. O peculiar das coisas, o que nos leva a formular essa tese que afirma serem elas a realidade radical, consiste em estarem aí em si e por si. O mundo das coisas é tudo o que há. Eu sou uma dessas coisas. Eu estou aí, entre elas, sou um pedaço do mundo. Tal é a tese realista, a mais óbvia e primeira no tempo da história humana e em cada homem, seja qual for a época em que vive.

Seria interessante delinear a estrutura que dá à vida o fato de nos encontrarmos nessa convicção, que faz dela, de mim e de minha vida uma coisa que está no mundo, ou, dito de outro modo, que ser homem e viver é ser mundo. Nossas aulas anteriores, sem que eu o desejasse, nos ensinaram muito, nos fizeram ver que qualquer que seja a tese verídica, definitiva sobre a realidade radical que buscamos, nossa vida não é mundo. Porque vimos que viver é eu estar na circunstância ou mundo como num elemento alheio a mim. O mundo é, pois, somente um termo de minha vida, mas eu não sou mundo, nem minha vida é coisa deste mundo. Precisamente porque não o é, minha vida não está aí — como está a pedra, a árvore e o astro —, mas tenho de fazê-la, e ela é para mim uma pura tarefa e um puro problema.

Mas agora temos de esquecer isso. Por uma razão: até aqui não fizemos — prestem bem atenção! — mais que descrever o fenômeno que a palavra “vida” designa, mas não dissemos uma só palavra formal sobre o grau de realidade que corresponde a esse fenômeno. “Fenômeno” é tudo o que há e que encontro. Encontro a pedra, encontro este salão, encontro os centauros que imagino, encontro triângulos geométricos e encontro, nem mais nem menos que tudo isso, isso que chamo de minha vida. Como o característico desse fenômeno, uma vez que me dou conta dele, é que minha vida me parece ser como o âmbito onde tudo o mais se dá — onde encontro o que há —, eu lhes disse uma vez: notem que esta realidade que chamamos de nossa vida parece incluir todas as demais. Mas não dissemos mais; não formalizamos este mero parecer, e não o fizemos porque não havíamos nos colocado a pergunta taxativa e peremptória: qual é a realidade radical? Até aqui falávamos somente da vida. Mas agora, ao fazermos essa pergunta, falamos já de tudo quanto há, e frente a isso nos perguntamos formalmente, com ânimo de chegar a uma decisão: o que, de tudo o que há, é a realidade, entenda-se, a radical?

Até aqui tudo foi preparação e nada mais; preparação para iniciar o sistema de nossas convicções ou a verdade. Agora, ao contrário, buscamos uma primeira verdade, a mais importante, a básica, da qual dependerão todas as demais.

E nós nos propusemos, como primeira verdade, a tese realista. É tão óbvia esta tese, tão natural, que ela cunhou para sempre nosso vocabulário. Quando queremos dizer de algo que verdadeiramente há, que é o protótipo do ser, o chamamos de realidade. Contudo, essa palavra não significa propriamente senão o modo peculiar de as coisas serem, a res, o exterior, corporal. E hoje mesmo nós a utilizamos para designar inclusive o que não é res, exterior nem corporal. Quem sustenta que a realidade radical é o espírito usa o vocábulo sem se recordar de que o modo de ser do espírito é muito distinto do modo de ser de uma res — de uma pedra, por exemplo. Conste, pois, que nesta palavra estão fundidos e confundidos dois significados diferentes: um, o caráter do que última e definitivamente existe; outro, o modo de ser peculiar das coisas externas.

Feita essa advertência podemos voltar à nossa tese inicial: a realidade são as coisas e seu conjunto ou mundo. As coisas são realidade porque estão aí em si e por si, postas por si mesmas, sustentando-se a si mesmas na existência. Como esta é a única forma autêntica de ser que essa tese afirma, tudo na medida em que é realidade terá de ser assim. Por exemplo: o homem, eu. Minha realidade consiste também em ser uma coisa entre as coisas, como a pedra, como a planta. O homem, pois, vive nessa tese interpretando-se a si mesmo como coisa do mundo exterior, ou, dito de outro modo, põe-se desde logo entre as coisas, digamos, na paisagem. Já entenderão o que isso significa. Basta agora trazer à mente como vemos nós, ainda hoje, o animal. O macaco, pendurado na árvore da selva, pertence a ela, tem um modo de ser ultimamente idêntico ao da árvore em que habita.

Vejamos agora se essa tese é firme. Sendo primeira, necessita — várias vezes o dissemos — afirmar-se a si mesma, não fundar sua verdade na verdade de outra, ou, numa palavra, ser indubitável; e, ademais, necessita não complicar nenhuma outra tão primitiva, tão primeira como ela. Duas teses primeiras seria uma contradição.

Ora, é indubitável que o mundo das coisas esteja aí em si e por si — portanto, como única realidade, independente de qualquer outra? Se eu não visse as coisas, não as tocasse, não pensasse que estão aí, as coisas de fato estariam aí? Se, fazendo um experimento mental, eu me subtraia do mundo, permanece a realidade “mundo”? É no mínimo duvidoso: a realidade do mundo só resulta indubitável quando, para além dele, estou eu vendo-o, tocando-o e pensando que está aí. A segurança de sua realidade depende, pois, de minha realidade. Esta, a existência, a realidade de um sujeito que pensa a realidade do mundo, é o que assegura com caráter indubitável a realidade dele. Mas então o mundo não é real por si e em si, mas sim em mim e por mim. É real na medida

em que meu pensamento o coloca, o pensa como real. E isso revela que a realidade radical não é a sua e nem a minha. A realidade de uma coisa não pode, conseqüentemente, ser radical, isto é, única, visto que, para que a realidade de algo seja certa, é preciso, com necessidade anterior, a realidade de alguém que o pense. Em suma: a tese que afirma a realidade do mundo supõe a tese que afirma a realidade do pensamento. Mas esta anula aquela. Do mundo não restou como ultimamente real senão uma coisa: o pensamento; e passamos assim à segunda posição do homem na história, a posição idealista.

Eu disse antes que seria de grande interesse delinear a estrutura que dá à vida a convicção realista, isto é, crer que não há mais realidade que o mundo, e que a vida, em conseqüência, é uma coisa entre as coisas. A rigor, e ainda que pareça mentira, essa descrição da vida realista nunca foi feita a fundo. Em Husserl ela é descrita apenas em seu ponto de partida, o que ele chama de “tese natural”, mas nem sequer tenta descrever as conseqüências dessa tese para a estrutura da vida, isto é, como vive o homem quando vive inspirado por essa tese, na convicção dessa tese.

O mesmo seria preciso fazer com o idealismo. Que figura dá à nossa vida a convicção fundamental de que a realidade última é o pensamento do homem? O interesse do assunto salta à vista logo que se contrapõe isto ao anterior, a vida idealista à vida realista. Mas não podemos tentar fazer o quadro nem daquela nem desta. Isso levaria muitas aulas.

Pensem apenas na inversão radical que o trânsito de uma à outra interpretação da vida representa. No realismo, viver é encontrar-se desde logo na segurança, na terra firme do mundo, porque o mundo do realismo é o das coisas que já estão aí em si e por si. O realista — notem bem isto — tem desde logo mundo, posto que parte da crença de que este simplesmente já se encontra. Necessitará ir averiguando no detalhe como é esse mundo, as leis de sua conduta ou ser, mas sabe de antemão que há nele essas leis, que tem um ser.

Ao contrário, o idealista se encontra com o fato de lhe terem tirado a segurança, o mundo debaixo dos seus pés: o sujeito ficou sozinho como única realidade. Não há, verdadeiramente, mais que seus pensamentos. Conseqüentemente, não pode apoiar-se em nada, porque não há nada fora dele. Tem de sustentar-se a si mesmo e, como o Barão de Munchausen,¹⁶ tem de sair do poço puxando-se a si mesmo pelas orelhas. Esse homem tem, absolutamente, de fazer para si o mundo em que vai viver; mais ainda, viver se converte para ele em construir um mundo, posto que não o há; diríamos que ele tem de tirar um mundo da

cabça, em vez de aprender o que o mundo é adaptando-se ao que já está aí, como faz o realista. Para este, viver será conformar-se ao mundo, portanto, conformar-se com o mundo. Realismo é conformismo. Mas para o idealista a questão estará em criar um mundo segundo as idéias, segundo nossos pensamentos. Não pode conformar-se com o que há porque o que há não é realidade: é preciso fazer que o que há — as supostas coisas — se adaptem a nossas idéias, que são a autêntica realidade. Entretanto, este é o espírito anticonformista, o espírito revolucionário. O idealismo é por essência revolucionário.

Baste isso, repito, como sugestão elementar sobre as estruturas contrapostas que proporcionam à vida uma e outra tese radical.

Mas agora temos de nos haver com a tese idealista.

Afirmar que a realidade radical são as coisas era um erro porque a realidade das coisas só é certa enquanto um sujeito pensante assiste a ela. Portanto, não é possível que existam apenas coisas; se só existissem coisas não poderíamos estar seguros de nada, isto é, não seria segura a existência, a realidade de nada. Só enquanto e na medida em que as coisas são pensadas por mim é seguro que elas há; mas, então, o que é seguro não são tanto elas como meu pensamento delas. A realidade das coisas, pois, complica a realidade do pensamento.

Vejam agora se esta nova tese idealista é suficiente ou se, por ventura, complica também outra ainda mais radical e firme que ela.

Não parece que seja assim. Que exista esta parede que vejo quando não a vejo, é duvidoso. Mas é indubitável que existe, que é real o meu vê-la. Postas em si e por si as coisas são problemáticas. Por outro lado, são firmes quando postas como pensamentos meus, portanto, quando são postas pelo pensamento. Não estão aí, mas estão em mim, num eu que pensa. O pensamento seria, assim, a matéria da qual tudo é feito; seria a realidade radical, a única. E como qualquer ou tro algo que pudesse haver teria de ser pensado para haver, tudo fica de antemão incluído na tese, que se apresenta então como invulnerável, já que não parece complicar nenhuma outra tese que não esteja, desde logo, incluída nela.

As objeções contra a tese realista se resumem em uma: que, ao fazer ela uma afirmação universal sobre a realidade, ao traçar o círculo ou âmbito máximo do que verdadeiramente há, deixa-se a si mesma de fora. O real são as coisas, afirma, mas isso é certamente um pensamento meu, e enquanto penso a exclusiva realidade das coisas estou de fato acrescentando uma realidade distinta: a do pensamento em que o penso.

A tese idealista não tem esse inconveniente, não se deixa a si mesma de fora. A afirmação de que a realidade é pensamento inclui-se a si mesma, porque ela é um pensamento.

Assim, a tese idealista praticou instantaneamente um escamoteio e uma transmutação tão formidáveis como surpreendentes. As coisas, todas as coisas — esta mesa, esta parede, a montanha lá ao longe, o astro — ficaram magicamente convertidas em pensamentos.

Convém, pois, que deixemos bem claro o que é isso que chamamos de pensamento.

Pensamento é ver, ouvir, imaginar, ter conceitos. Todas estas são formas do pensamento. E o que todas elas têm em comum é que nelas um sujeito se dá conta de um objeto, tem consciência de algo ou algo há para ele. Porém, os atributos de uma coisa não são os mesmos que os do dar-se conta dessa coisa, ou da consciência dessa coisa. Assim, esta parede é branca e extensa, tem cinco ou seis metros. Mas minha consciência ou pensamento desta parede não é nem branca nem extensa. Percebem a dificuldade radical que isso coloca para o idealismo?

Quando este me diz que a realidade de uma coisa, a firme, a segura, é que eu a penso e que, portanto, as coisas são pensamentos meus, ocorre imediatamente que não sabemos o que quer dizer. Porque a parede é branca e de seis metros, mas o pensamento de parede, meu ver a parede ou ter consciência dela, não é branco nem de um milímetro. Para que a realidade parede se converta em realidade pensamento tem, pois, de deixar de ser parede. E se, em vez da parede, tomamos como exemplo mais amplo o “fora” em que a parede está, o espaço, teremos: o espaço, ao ser pensamento, deixa de ser espacial e um “fora” para converter-se em inespacial e num “dentro” de mim.

O idealismo, é claro, não ignora essa dificuldade; mais que isso, tem claro que, assim como a dificuldade específica do realismo era podermos estar seguros de que as coisas são em si tal e como aparecem para nós, ou seja, como são em nosso pensamento, a dificuldade específica do idealismo, por sua vez, consiste em esclarecer como, não sendo a realidade mais que um pensamento inespacial, não obstante há coisas espaciais, corpo, mundo externo.

A nós importa reparar no fato de que nossa mente, segundo a própria tese idealista, se encontra em duas situações distintas. Quando eu vejo a parede e enquanto a vejo só existe diante de mim a parede enquanto tal parede, branca e de seis metros. Nesse instante a fórmula que expressaria com rigor o que há seria a realista: há uma coisa independente de mim

que é esta parede. Seria a expressão rigorosa porque, enquanto estou vendo a parede, não há pensamento para mim, não há meu ver a parede. Meu ver a parede ou pensamento só aparece e há quando eu abandono a parede, deixo de vê-la, e num novo ato mental me dou conta de que executei, no instante imediatamente anterior, uma visão ou um pensamento de parede. Só agora tenho direito a dizer que há pensamento. Mas agora, em contrapartida, quando noto que o que há é consciência ou pensamento da parede, já não há parede.

Aula XIII

[Buscamos uma verdade radical: universal e independente — A tese idealista complica uma realidade distinta do pensamento — O ser executivo do pensamento, e o ser objetivo do pensamento — A prévia posição de realidade — A realidade é a coexistência minha com a coisa]

Estamos no momento mais grave. Vamos decidir o princípio fundamental no sistema de nossas convicções, a verdade primeira no corpus de nossas verdades. É a verdade raiz e, portanto, terá de ser radical. Radical quanto à universalidade de seu conteúdo, e radical quanto à suficiência independente de sua verdade.

A tese realista que afirma a existência do mundo das coisas pareceu, em ambas as dimensões, insuficientemente radical. Porque, ao afirmar a existência do mundo, deixou de fora dele este pensamento em que faço tal afirmação. É preciso que a tese primeira se inclua a si mesma. Mas, além disso, a afirmação da existência do mundo não é por si indubitável. Só existe indubitavelmente aquilo do mundo que está presente diante de mim. A realidade indubitável não é, pois, a do que está aí, mas a do que está diante de mim porque está diante de mim. A realidade do mundo supõe, pois, a minha realidade. Quando o afirmo a ele, já me afirmei a mim. Eu tenho de estar presente à coisa para que a sua existência seja indubitável, ou, dito de outro modo, o indubitável não é a coisa, mas sua presença diante de mim. Essa presença da coisa diante de mim foi chamada de pensamento. Por conseguinte, a realidade indubitável e primária é o pensamento.

Nós nos perguntávamos se esta nova tese, a idealista, é firme, isto é, se em ambas as dimensões antes indicadas é suficientemente radical.

Parece, a princípio, ser plenamente universal. Tudo aquilo a que eu

possa me referir terá de ser um pensamento meu; se não, se não penso nisso, mal poderia referir-me a ele. E, ademais, a afirmação de que a realidade é o pensamento não deixa fora, como a tese realista, este pensamento em que faço tal afirmação. Assim, cumpre a dimensão de universalidade.

Vejamos agora como anda a tese idealista em relação à indubitabilidade, ou seja, a não complicar outra tese distinta dela mas da qual necessita para ser verdade.

Isso nos obriga a colocar a questão de um modo muito preciso a fim de que não haja escapatória possível.

Para os efeitos da tese fundamental, entendemos por realidade “o que verdadeira e indubitavelmente há”. Segundo a tese realista, o que verdadeiramente há são as coisas, o mundo; isto é, o que existe em si e por si, o que é independente de mim. Isso era um erro, e fizemos a correção idealista: a existência de algo completamente independente de mim é essencialmente problemática, questionável: não pode, conseqüentemente, ser uma primeira verdade. Só é indubitável que aquilo que há o haja em relação comigo, dependendo de mim, que o há para mim. Até aqui a tese idealista parece invulnerável. O ser independente de mim que o realismo ingenuamente afirma não tem salvação possível. Só há, com verdade indubitável, o que há para mim.

Mas agora pergunto sem admitir evasão nem subterfúgio: o que há quando só há o que há para mim? Neste momento há para mim esta parede. O idealismo diz então: portanto não há simplesmente uma parede, mas há apenas o “ser para mim uma parede”, e este “algo ser para mim” chama-se pensamento. Há — conclui — somente o pensamento, um sujeito que pensa a parede, um sujeito para o qual há parede. Não há coisas, há somente a consciência ou pensamento das coisas.

Ao chegarmos aqui temos de continuar, impertérritos, obrigando o idealista a precisar mais a sua tese. Por isso perguntamos: o que há no universo quando só há consciência, pensamento? E ele nos responde: há um sujeito que pensa ou se dá conta e que não consiste senão nisso; há este dar-se conta de algo ou ter consciência de algo ou pensar, e propriamente não há mais nada. Porque o algo do qual se dá conta, do qual tem consciência ou pensa — por exemplo, a parede —, não há verdadeiramente, pois é algo interior ao pensamento e que só neste e por este é algo. Tanto faz, portanto, dizer que só há pensamento ou consciência como dizer que não há coisas, posto que havê-las significa agora haver o pensamento delas. Isso é o autêntico idealismo.

O idealismo nutriu-se sempre do exemplo da alucinação, que lhe é o mais favorável. Analisemos, pois, a alucinação. Suponhamos que todos nós que estamos aqui padeçamos subitamente de uma: vemos entrar aqui, de repente, um touro furioso. Eu pergunto o que é isso que há no universo enquanto estamos tendo a alucinação. Há um touro furioso: ele há indubitavelmente, e há nós que estamos aterrados diante dele. Há tanto alguém — o sujeito — como a coisa — o touro —, e não há mais um que o outro.

Mas eis que em seguida, pelos motivos que for, pensamos que se tratava de uma alucinação. Saímos do instante anterior em que víamos um touro. Estamos num segundo instante em que vemos o acontecido anteriormente como um pensamento alucinado. O que há no universo enquanto estamos neste segundo instante? Há nós — o sujeito — e há a alucinação anterior, se bem que como um passado, mas como um passado real, efetivo, como uma realidade que houve, mas que houve absolutamente. O que já não há nem houve é o touro. Desde esse segundo instante anulamos, apagamos este touro como sendo irreal, este que antes era uma absoluta realidade. Agora a realidade absoluta, para além de nós, é um pensamento alucinado pretérito; isso é o que há.

Mas pergunto eu: que sentido tem, sobre o primeiro instante, esse efeito retroativo do que se resolveu no segundo instante? Porque eu qualificar o anterior, desde minha convicção atual, como uma mera alucinação não anula a situação do universo, de realidade que houve antes. O touro estava diante de mim, havia absolutamente um touro, nem mais nem menos que agora há diante de mim absolutamente apenas uma alucinação, um pensamento. Passei por duas convicções sucessivas, mas que, enquanto convicções, são idênticas: a ambas acontece o que é inexorável em toda convicção, a saber, que seu termo, aquilo de que estamos convencidos, é absolutamente, há indubitavelmente. Quem me assegura que não é agora, ao estar convencido de que padeço de uma alucinação, que efetivamente a padeço? Enquanto a alucinação — ou pensamento — se executa, ela não existe para mim. E como a tese idealista consiste precisamente em afirmar que só há o que há para mim, o pensamento que penso não o há, posto que enquanto o penso não existe para mim. É preciso que deixe de executá-lo, isto é, que deixe de estar pensando-o, e desde outro novo o converta em objeto para mim.

Mas pode-se dizer que, ao recordar agora esse pensamento anterior e ser este objeto para mim, ele existe para mim, ao fim e ao cabo. De modo algum, e a prova disso é que o universo mudou de antes para agora. Antes, quando executava meu primeiro pensamento, havia no universo absolutamente um touro furioso aqui. Agora já não o há, mas apenas um pensamento de touro furioso; o pensamento de touro não é cornúpeto.

Agora há diante de mim apenas “alguém” — meu eu de antes — que crê ver um touro. Não é possível que este “pensamento-objeto” e aquele “pensamento-em-execução” sejam o mesmo, posto que seus resultados enquanto realidade são tão distintos. Só seriam o mesmo se eu, agora, ao descrever a situação anterior, a tomasse segundo se dava então e dissesse: antes eu vi realmente um realíssimo touro. Mas então não havia idealismo, não seria verdade que há apenas pensamento.

É preciso, pois, distinguir entre o ser executivo do pensamento, ou consciência, e seu ser objetivo. O pensamento como executividade, como algo executando-se e que enquanto se executa não é objetivo para si, não existe para si, não há. Por isso, é incongruente chamá-lo de pensamento. Para que haja um pensamento é necessário que já se o tenha executado, e que eu, desde fora dele, o contemple, faça dele um objeto para mim. Então eu posso não aderir à convicção de que ele foi para mim, não reconhecer sua vigência, e dizer: “era uma alucinação”, ou, mais em geral, “o pensado nele era interior a ele, e não realidade efetiva”. Isso é o que se chama pensamento, segundo ouvimos antes. Recordem que dizíamos: quando só há pensamento não há efetiva mente o que foi pensado nele. Quando só há meu ver esta parede, não há parede. Pensamento é, pois, uma convicção não-vigente, porque já não se executa, mas sim desde fora dela se olha para ela. Pensamento é, pois, um aspecto objetivo que a convicção assume quando já não convence. Mas ocorre que ela adota esse aspecto agora, ou seja, quando minha nova convicção, a que executo agora, é a vigente. Vigente é apenas a convicção atual, atuante, a que ainda não existe para mim e, portanto, que não é pensamento, mas absoluta posição.

Portanto, a tese idealista que afirma a realidade exclusiva do pensamento complica outra realidade distinta do pensamento, que é a convicção desde a qual faço aquela afirmação e dentro da qual aquela afirmação tem vigência. Dito de outra forma: para que a tese idealista, como qualquer outra, seja verdade, é preciso que se reconheça vigência à convicção em que executamos essa tese; isto é, que o que essa convicção crê haver absolutamente seja posto como absoluta realidade. Mas isso equivale a dizer que só há realidade quando não existe para nós o ato em que a pensamos, quando não é nosso objeto, mas apenas quando o executamos ou somos. De modo que a condição sob a qual uma tese é firme exclui precisamente a firmeza ou a verdade da tese idealista.

Isso nos faz notar que o idealismo, ao pretender fixar o que verdadeiramente há, comete, ainda que em outra direção, o mesmo erro do realismo.

O erro do realismo consistia em que, ao determinar o que há, não

tomava o que há tal e como o há, em sua estrita pureza, mas subrepticamente fazia uma hipótese, a saber: ao afirmar que o que há são as coisas em si e por si, vinha a dizer isto: esta parede que vejo e que, portanto, existe agora diante de mim e me é presente, haverá também quando não existir diante de mim e não me for presente; em suma, continuará existindo. Não é este último um acréscimo hipotético, e nada evidente? É indubitável, evidente que esta parede existe enquanto me é presente, mas não o é que continue existindo. O que evidentemente há é, pois, a parede diante de mim; portanto eu e a parede somos ambos igualmente reais. Eu sou agora aquele que vê a parede, e a parede o que é visto por mim. Conseqüentemente, para que eu seja o que sou agora necessito da parede não menos que ela, para ser o que é, necessita de mim. A realidade não é a existência da parede apenas e por si — como queria o realismo —, mas tampouco é a da parede em mim como um pensamento meu, minha existência sozinha e por mim. A realidade é a coexistência minha com a coisa.

Isso, prestem bem atenção, não permite negar que a parede possa existir ademais sozinha e por si. Limita-se a declarar que tal ultra-existência para além de seu coexistir comigo é duvidosa, problemática. Mas o idealismo afirma que a parede não é senão um pensamento meu, que ela só há em mim, que só eu existo. Isso já é um acréscimo hipotético, problemático, arbitrário. A idéia mesma de pensamento ou de consciência é uma hipótese, não um conceito formado atendo-se puramente ao que há tal e como há. A verdade é a pura coexistência de um eu com as coisas, de umas coisas diante do eu.¹⁷

Aula XIV

[Revisão das teses analisadas — A fórmula de Descartes — Caráter imediato da dúvida — O pesadelo do idealismo — Os dois trajetos de Descartes — O escamoteio do idealismo — A hipótese da alucinação — O realismo que persiste no idealismo: que a realidade é o independente — A realidade é interdependência e coexistência — O nome da realidade radical e absoluta do imediato: o viver — Transcendência e imanência da vida]

Buscamos uma orientação radical sobre toda a nossa circunstância, portanto sobre tudo o que há. Para isso necessitamos estar de acordo conosco mesmos sobre o que é, a nosso ver, o que verdadeiramente há ou qual é a realidade radical. Em expressão mais vulgar, mas mais clara: necessitamos pôr o pé em algo completamente firme.

Tentamos a tese ou a convicção realista, segundo a qual a realidade são as coisas e seu conjunto, o mundo. Mas essa tese não é firme, porque a existência das coisas enquanto à parte e independentes de quem as vê e as pensa é problemática, é hipotética. Que este salão tem por si uma existência quando não me é presente é apenas uma hipótese e não uma tese; apenas uma hipótese, e não uma inevitável ou evidente certeza, e tampouco cabe considerá-la como provável: a idéia de probabilidade só tem sentido referida a uma meta fixa em comparação com a qual se mede o mais e o menos de aproximação que é a probabilidade ou verossimilhança.

Em vista disso, tentamos a tese que, em princípio, corrige a realista, e dissemos: a realidade é o pensamento, a consciência. A existência desta parede em si e por si é problemática, mas a existência atual de meu estar vendo esta parede é incontrovertível. A parede enquanto vista por mim — portanto não simplesmente como parede, mas como minha consciência desta parede, como estar me dando conta desta parede — é indubitável.

Estudamos essa tese idealista desde vários lados e em algumas de suas dimensões, mas agora vamos, sem mais, analisá-la em sua primeira expressão clássica, a que adotou Descartes; a analisá-la nos pontos que estrita e urgentemente necessitamos.

Como é sabido, a fórmula de Descartes não pode ser mais simples. Dando-lhe, contudo, uma expressão muito mais rigorosa, completa e favorável que a que aparece em seus textos, temos o seguinte: eu posso duvidar da existência de tudo, menos da existência de minha dúvida. Minha dúvida sou eu duvidando, portanto, não posso duvidar de minha existência. Duvido, logo existo.

Por que não se pode duvidar da existência da dúvida? Prestem atenção e não caiam no erro de tornar mais complicada a questão do que rigorosamente é. Existência de algo, aqui, quer dizer havê-lo verdadeiramente ou em absoluto, e não só errônea, aparentemente ou em nossa opinião. Que esta parede existe ou que há em absoluto, e não apenas em nossa opinião, é questionável, dubitável. A parede existir absolutamente e eu crer que ela existe são duas coisas diferentes. Por outro lado, eu crer que a parede existe e existir este meu crer são uma e mesma coisa. Trata-se, pois, da contraposição de dois sentidos do existir: 1º, existir como algo existir para mim ou eu crer que existe; 2º, existir como existir em absoluto e não somente para mim. Pois bem, duvidar não é senão parecer-me a mim que duvido, portanto, se me parece que duvido, existe já minha dúvida.

Conste, pois: o que faz com que eu não possa duvidar da existência de minha dúvida não é nada peculiar que a dúvida possua, mas o que a dúvida tem de comum com tudo que tenha esse caráter de que sua existência absoluta e sua existência para mim, ou seu parecer-me a mim, sejam idênticas.

A genial descoberta de Descartes — tocada já por Santo Agostinho e Santo Anselmo, mas somente tocada — consiste em ter notado que “há algo cuja existência relativa a mim e cuja existência absoluta são idênticas, ou, dito de outro modo, que há algo cuja existência absoluta consiste em existir para mim ou em minha crença de que existe”.

Este algo é a dúvida, mas não somente ela: assim como ela também o ver, ouvir, imaginar, idear, sentir dor e prazer, querer e não querer. O que tudo isso tem em comum? Simplesmente que são algos de que nos damos conta imediatamente, sem intermediário. Eu não posso dar-me conta imediata da existência absoluta desta parede. Entre essa existência e eu tem de intercalar-se uma visão, minha recordação, meu pensamento dela. Mas entre mim e meu ver a parede nada alheio a mim se intercala. Se creio ver, vejo, como se creio duvidar, duvido.

Pois bem, disse Descartes — não nas Meditações, mas de forma mais rigorosa nos Princípios de filosofia (parágrafo 9): “*Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est*”. E na tradução francesa que ele revisou: “Par le mot de penser, j’entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte, que nous l’apercevons inmediatelement par nous-memes”.

Portanto cogito, ergo sum, “existo, em absoluto”, porque sou aquele que crê que existe. Consisto em pensamento.

Eis como Descartes chega a estabelecer a tese idealista que em nossa terminologia soa assim: a realidade radical, o que verdadeiramente ou em absoluto há, é pensamento.

Podemos nós nos instalar nessa tese, aceitá-la como mais ou menos a aceitou a Idade Moderna e nos atermos a suas conseqüências? Notem que essas conseqüências se resumem nesta gravíssima, que mais que conseqüência é o reverso da tese mesma: se a realidade radical é o pensamento, quer dizer que, propriamente falando, não há mais que pensamento. Adeus coisas, mundo, amigos! Tudo isso não é, em verdade, mais que um enxame de idéias minhas. Sou o cego que sonhava que via!...

Importa muito, pois, que tentemos apurar bem os termos para ver se,

por fim, o homem consegue sair desse esplêndido pesadelo que foi o idealismo.

Para isso, é preciso dividir o raciocínio cartesiano em dois trajetos de valor muito distinto: um que termina na afirmação de que a realidade radical é o imediato enquanto tal, ou, dito de outro modo, que o que verdadeiramente e em absoluto existe é o que existe para mim. O outro trajeto é composto por uma afirmação distinta desta, que agrega algo novo a ela e diz: essa realidade imediata, esse existir algo para mim, é pensamento.

O primeiro trajeto, a tese do imediato como realidade radical, parece invulnerável. Com ele se rechaça o realismo, isto é, a opinião que faz consistir a realidade precisamente no que não me é imediato, no que não consiste em existir para mim, mas, ao contrário, em existir em si e por si, no que costumamos chamar de “coisas”, “mundo”. A tese idealista é firme na medida em que exige, para que algo seja realidade radical, autêntica, que eu exista com isso, que eu esteja também nisso. Quando alguém nos conta uma história e mostramos alguma dúvida perante sua narração, costuma defendê-la dizendo: “Eu estava lá”. De fato, o homem tem de estar na realidade para que esta o seja. Uma realidade da qual eu estou ausente é, por essência, problemática e hipotética. A realidade inquestionável tem de ser presente, patente. A este ser presente e patente chamamos de imediatez.

Contudo, se ao imediato tal e como é em sua imediatez e presença queremos chamar de pensamento, como poderíamos chamá-lo de x, nada teríamos que opor ao segundo trajeto, à segunda afirmação do raciocínio cartesiano e, em geral, idealista.

Mas o caso é que Descartes e o idealismo fazem o contrário: ao chamar de pensamento ao imediato, introduzem neste algo que não há nele, algo que já não é imediato.

Notem a definição que Descartes dá da cogitatio: “illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt”. O pensamento é, pois, uma realidade consistente não só e puramente em ser patente — nobis consciis —, não só em que eu me dê conta dela, mas que in nobis fiunt, se faz em nós, tem lugar em nós íntegra, é nós; entenda-se, é eu. O pensamento é, portanto, uma realidade que está confinada em mim, no sujeito, é pura subjetividade.

Acaso isso está certo? O imediato, tal e como se apresenta, consiste em que eu sou presente e patente para mim mesmo e nada mais?

Eis que vejo esta parede: existe absolutamente meu ver a parede; em compensação, a existência da parede, fora e à parte e independentemente do meu ver, é problemática. Isso é o imediato tomado em sua pura manifestação e patência ou evidência. Mas aqui vem o escamoteio que, a meu ver, o idealismo pratica.

Perguntemo-nos peremptoriamente, sem deixar margem à evasão: o que há quando há meu ver a parede? Pois há a absoluta realidade que eu sou para mim e há a realidade que a parede é para mim. Quando eu a estou vendo e enquanto a estou vendo, há parede diante de mim e para mim, exatamente como, em sentido idêntico, nem mais nem menos, há eu. “Ver a parede”, como nome de uma certa situação imediata, não significa a função fisiológica do meu ver nem sequer a função psicológica. Ao ver a parede, eu não vejo meu ver corporal nem meu ver psíquico ou espiritual; o corpo é uma hipótese e nada mais; mas não é menos hipótese que a alma vê. Corpo e alma são hipóteses. “Ver a parede” não significa aqui, estritamente, senão o fato absoluto de que eu existo tendo diante de mim uma parede tão existente quanto eu; significa, pois, a coexistência do meu eu e da parede; mas não significa, de modo algum, que eu exista absolutamente mas a parede só relativamente a mim, no sentido de ser somente aparência e não efetiva existência. Por que existo eu absolutamente? Só por isto: porque existo para mim. Mas o mesmo acontece à parede: existe para mim enquanto tal parede, logo existe absolutamente.

Podem dizer: mas talvez você padeça de uma alucinação. Em primeiro lugar, essa história de alucinação já é um pouco impertinente. Alucinação é o nome de uma hipótese nossa com a qual tentamos explicar certas incongruências de nossa realidade. No plano do imediato não há alucinações. Quando estou numa situação que vou qualificar mais tarde como alucinatória — por exemplo, agora, se, como supomos, padeço dela —, a parede existe tão absolutamente como quando estou no que se considere como a mais normal percepção. E ocorre que tudo isso — alucinação e percepção — são já conceitos que não descrevem o imediato, mas hipóteses psicofisiológicas. Agora estamos num plano incomparavelmente mais radical e prévio: estamos determinando a realidade primária, sem ter a qual bem definida não podemos falar de todo o resto: corpo, alma, pensamento, alucinação, percepção.

Portanto, se por pensamento se entende, como se costuma fazer em todo o idealismo, uma realidade em que só existe o sujeito, eu, mas não o outro em relação ao sujeito, nego que o autenticamente imediato seja pensamento. Pensamento, repito uma vez mais, é um conceito que significa rigorosamente isto: que eu posso tornar presente para mim aquilo que, em verdade, não me é presente porque não existe. A coisa,

enquanto pensada, não precisa existir.

Contudo — e isto é, a meu ver, decisivo —, o idealismo, ao interpretar o imediato como pensamento, contradiz e vulnera seu próprio e invulnerável ponto de partida. Consistia este em exigir, como caráter fundamental e inexcusável de realidade, sua imediatez, sua presença e patência diante de mim. Mas o caso é que, quando eu vejo esta parede, esta é o presente e patente, e não o meu vê-la. Eu não vejo o meu ver quando estou vendo. Para dar-me conta de que há meu ver, tenho de deixar de ver e recordar que há um instante via. Eu vejo meu ver quando estou fora dele, quando não me é imediato, quando a realidade que o nomeava — estar vendo a parede — já não é realidade, e estou em outra realidade nova, à qual chamo de “recordar o passado”: recordar que vi a parede.

Mas se essa recordação for pura, o que recordarei como efetivamente acontecido e passado é que eu existia absolutamente diante de uma parede que absolutamente existia. E se agora, por essas ou outras razões, averiguo que não há parede, isso, não haver parede, será a absoluta realidade, mas não a absoluta realidade de antes.

Como pôde o idealismo cometer essa inconseqüência com seu ponto de partida, que lhe imperava não reconhecer como radical realidade senão o imediato? Muito simples: por conservar em si mesmo, sem perceber, a tendência realista. Esta consistia em crer que real é o que é independente do sujeito, e não o que é e existe em dependência dele. Entenda-se bem isso, porque o erro do idealismo reside, precisamente, em não o ter entendido. Repito: o realismo consiste em crer que o real, o verdadeiramente existente, é o que existe independentemente de mim, e não o que existe em dependência de mim. Portanto o que existe, e não o que não existe. Quando o idealismo se vê obrigado a reconhecer que esta parede existe absolutamente enquanto e precisamente porque depende de mim, porque está presente diante de mim, não se atreve a tomar as coisas assim como elas se oferecem, mas acrescenta um raciocínio e uma hipótese de inspiração realista e diz: se esta parede existe apenas enquanto é presente para mim e na medida em que o é, então ela não há, mas há apenas o sujeito, e o restante está nele como conteúdo, ou, dito de outro modo, não há senão o pensamento, o sujeito.

E, contudo, é bastante evidente que eu não encontro a parede em mim, mas fora de mim, diante de mim, ainda com mais clareza do que me encontro a mim mesmo, ou pelo menos com a mesma clareza. E, vice-versa, jamais me encontro somente comigo mesmo, mas sempre que me encontro resulta que estou com algo, que não sou eu, diante de mim. Não ocorre, pois, de eu às vezes encontrar o imediato sendo constituído

apenas por minha subjetividade e, portanto, existindo exclusivamente eu, mas, sempre que encontro meu eu, eu o encontro coexistindo com algo diante, perante e contra ele: o mundo ou circunstância. É certo que esta não existe por si, à parte de mim. Crer no contrário foi um erro realista que superamos para sempre. Mas tampouco existo eu à parte e em mim, pois meu existir é coexistir com o que não sou eu. A realidade é, pois, essa interdependência e coexistência.

Quando Descartes encontra que é indubitável a existência da dúvida, portanto, que a dúvida era realidade radical e absoluta, devia ter parado para analisar o que era, em que consistia tal realidade chamada “dúvida”, em vez de se apressar a denominá-la “pensamento”, e com isso falsificá-la. Pois, o que há quando absolutamente há dúvida? Há eu que duvido e há aquilo que me é duvidoso. Ambos os termos são igualmente imprescindíveis para que haja dúvida. E o duvidoso não é ele mesmo dúvida, não é eu, não é subjetividade, mas algo diante de mim do qual duvido, e que tem de existir para que eu, diante dele, sinta dúvida. O “duvidoso” é o caráter com o qual o mundo se apresenta quando duvido, assim como “parede” é o caráter com o qual o mundo se apresenta a mim agora quando olho para ele.

Para terminar esta crítica, recordem que o trajeto primeiro e firme do idealismo consistia em tomar consciência de que existe, com existência indubitável e absoluta, apenas o que existe para mim ou em dependência de mim. Para que a exista, segundo isso, é preciso que exista para mim. Muito bem; mas é também necessário que seja a, que exista como a. Se digo que a é um pensamento meu, que “se faz em mim” — *in nobis fiunt* —, deixa de ser a, de existir como a, e então não se pode dizer que existe para mim, que depende de mim, mas que não é nem mais nem menos que eu, portanto, que não o há propriamente. Mas ocorre que a verdade do imediato é, como vimos, o contrário: que sempre que há eu há outra coisa que não eu, diante de mim, ao meu redor.

Eis por que digo que o idealista recai num estranho realismo. Em vez de deixar a parede existindo com esse peculiar caráter de existir que é estar aí diante de mim, dissolve-a em mim, e faz a realidade consistir em algo independente como o realista, só que agora o independente é meu pensamento, sou eu.

A pura descrição do imediato não dá direito a isso; fazer dele pensamento, sustentar que as coisas são pensamento, subjetividade, eu, é apenas uma hipótese, tão hipótese quanto a realista. Não é a pura tese do imediato, que nós queremos.

Mas isso nos obriga a buscar um conceito mais adequado e um nome

para essa realidade radical e absoluta que é o imediato. Dissemos que este consiste sempre na coexistência de um eu com o que não é ele, com as coisas, inseparáveis estas de mim e eu delas. Existo eu, mas não à parte e em mim, mas meu existir consiste agora em existir comigo este salão. Este ser eu junto com ele e com quanto há patente nele é o que verdadeiramente há. Eu não penso este salão: meu vê-lo agora diante de mim não é para mim um pensá-lo, mas é um absoluto encontrar-me com ele e nele, um inexorável ter de contar com ele. Pois bem, essa realidade absoluta em que um eu tem de contar com o que não é ele — e, portanto, seu existir é desde logo e absolutamente um existir no outro, fora de mim —, que é senão viver? (Fora é o mundo).

Se só houvesse pensamento, se a tese idealista fosse firme, o existir seria para mim estar sozinho comigo mesmo. Contudo, o caráter do imediato é precisamente o contrário: estou sempre fora de mim, na circunstância. O pensamento seria uma realidade sem fora, pura imanência. A realidade do idealismo é, inversamente, um puro fora, sem imanência, sem relação comigo nem dependência originária de mim. A realidade absoluta como vida é a um tempo imanente e transcendente. De minha vida só faz parte o que existe para mim e, nesse sentido, é o imanente; mas esse ser imanente não quer dizer que se converta em subjetividade, em eu. Eu não sou minha vida. Esta, que é a realidade, se compõe de mim e das coisas. As coisas não são eu nem eu sou as coisas: somos mutuamente transcendentem um para o outro, mas ambos somos imanentes a essa coexistência absoluta que é a vida.

Não consisto num pensar, num ter consciência. Eu não penso originariamente as coisas com as quais me encontro. A realidade é que eu me encontro, primeiro e sem mais, entre elas, com elas; encontro que elas existem e eu também. Se há consciência, se há pensamento, é questão que não se apresenta ao tomar estritamente o imediato conforme ele se apresenta. Ao contrário, porque se dá esse fato bruto absoluto de que eu existo agora e esta parede existe diante de mim, virei logo a colocar-me a questão de como é possível que coexistamos. Isso me obrigará a investigar quem sou eu, e se resulta que eu sou um ente hermético, fechado para si mesmo, virá o novo problema de como, não obstante, conto com a parede e com as demais coisas. Então — se isso estiver certo — surgiria a hipótese do pensamento para explicar como, não podendo nada de fora entrar em meu hermetismo, não obstante, esta parede está em mim. Mas esse é outro erro do idealismo. Eu não sou hermético, mas propriamente o contrário. Eu sou aquilo que as coisas penetram e inundam, tanto que me envolvem, me negam, me aniquilam, e para afirmar-me frente a elas tenho de lutar, de me esforçar, de estar fazendo sempre algo com elas, a fim de escapar de sua hostilidade.

O insuportável paradoxo do idealismo mo fica assim superado sem recair no realismo ingênuo. Vice-versa, a nova tese conserva a verdade do idealismo, que é a imanência, e a verdade do realismo, que é a transcendência. Transcendente se chama o que não é sujeito, o que não é eu. Esta parede volta a ser absolutamente a parede que com toda evidência é; mas o é não por si e sozinha, mas como ingrediente de minha vida. Minha vida não é mais minha que desta parede. Nisso se diferencia da suposta realidade chamada pensamento. O pensamento é meu, é eu. Minha vida não é minha, mas eu sou dela. Ela é a ampla, a imensa realidade da coexistência minha com as coisas.

ANEXOS

Teses para um sistema de filosofia¹⁸

I

Da filosofia como metafísica, ciência fundamental ou *prima philosophia* é preciso dizer, a princípio ou pelo menos, que é algo que o homem faz. O fenômeno que chamamos de “fazer” se diferencia do simples exercício de uma atividade, como costumam confundir. A atividade, seja ela qual for, incluindo a mais inteligente, se exerce “mecanicamente”, automaticamente. Entretanto, só se pode dizer que o homem “faz” algo quando suas atividades são disparadas e exercidas por algo e para algo.

Os afazeres do homem são inumeráveis, e o que chamamos de filosofia se encontra dentro do grupo especial que se intitula com o nome geral de “conhecer”. Conhecer é o que o homem faz porque ficou em dúvida sobre algo e para chegar a ter certeza a respeito dele, ou saber.

O saber é aquela situação do homem diante de algo em que esse algo deixou de ser para ele uma questão, em que está perfeitamente certo a respeito do que tem de fazer com esse algo. Portanto, saber algo é saber a que se ater em relação àquilo que já foi uma questão.

Entendida essa definição rigorosamente, nota-se que o saber é uma situação utópica. Não só porque o homem nunca sabe, nunca tem certeza sobre tudo o que lhe urgiria saber, mas porque mesmo suas certezas parciais, sobre isto ou aquilo, colocam para ele novas questões e o impedem de estar perfeitamente certo a seu respeito.

Se o homem soubesse, não se ocuparia em conhecer. O fato e o próprio nome da filosofia impedem de definir o ente humano como sapiens, a não ser que se entenda esse atributo não como uma posse, mas ao contrário, como uma privação e uma necessidade, e se diga que o homem é o ente que precisa, que tem necessidade de saber, e porque o necessita se esforça em consegui-lo, ocupa-se em conhecer, faz o que pode para saber.

II

A situação do homem não é de puro e pleno saber, mas tampouco de puro não-saber. É de ignorância. O ente que não soubesse nada permaneceria feliz nessa situação negativa, e ela não seria para ele uma privação.

A situação efetiva do homem pode ser qualificada como de “verdade insuficiente”. O homem sempre tem certezas ou verdades, mas as tem sem contudo possuir seu fundamento último, e ademais em colisão umas com as outras, reclamando uma última instância que dirima seu antagonismo. Em suma, uma certeza de caráter radical. Saber a que se ater em relação a essa instância radical de todas as verdades, portanto, o descobrimento da verdade das verdades, é a aspiração que dispara e move o fazer filosófico.

Daqui que a certeza ou verdade filosófica se apresente desde logo sob duas condições. Primeira, que seja última instância ou verdade primeira; portanto, que não suponha outras instâncias nem verdades. Segunda, que o seja para todas as demais verdades em questão. Dito em outros termos, a certeza filosófica aparece constituída pelas características da autonomia e da universalidade.

III

A filosofia aparece, pois, como um fazer particular dentro de outro fazer mais geral que é o conhecer. Por ser um conhecimento autônomo e universal, ou seja, uma certeza radical ou última instância das verdades,

distingue-se das ciências. Uma ciência nunca é autônoma nem universal, mas sim, sabe que é parte de um todo de verdades mais amplo, que ela supõe, no qual se apóia ao nos traspassar. As ciências são uma constante apelação à filosofia.

Por outro lado, a filosofia é homogênea às ciências na medida em que é, como elas, conhecimento, portanto, esforço desde a dúvida ou incerteza em que se caiu em vista de uma certeza que a vença. Mas note-se tudo o que a ocupação de conhecer implica. Implica: 1º, que o homem tenha antes caído numa incerteza; 2º, o que, por sua vez, supõe e traz em si um estado anteanterior de certeza; 3º, um terceiro estado a que se aspira, constituído por uma certeza de caráter distinto da inicial, porque aquela era prévia à dúvida e isenta dela, ao passo que esta nova certeza postulada há de consistir no vencimento da dúvida e, conseqüentemente, há sempre de trazê-la dentro de si.

Conhecer é, pois, formalmente, superação da dúvida; portanto, continuar duvidando e, ao mesmo tempo, dominar essa dúvida.

Por isso a certeza que o conhecimento busca é uma constante criação de si mesma. Na certeza inicial simplesmente se estava: na certeza cognoscitiva ou verdade só se está na medida em que se a faz ou cria contra a dúvida e em luta com ela.

É isso o que significa que a verdade ou certeza de conhecimento tem de ser provada, em contraste com a certeza em que o homem se encontrava sem saber como, a qual ele não havia feito, mas que recebera, na verdade, por tradição e autoridade.

A aspiração a ser prova de si mesma, o ter de ser certeza que se faz a si mesma diferencia a filosofia da religião, com a qual tem em comum o caráter de universalidade.

Por outro lado, também separa a filosofia de outras certezas que não são dadas, reveladas, que se formam no homem, mas que não consistem em prova. Tais são a poesia e a “experiência da vida”.

IV

Uma vez feita essa distinção entre a filosofia e as formas afins do fazer humano — religião, ciência, poesia, experiência da vida —, é preciso retificar a opinião vigente segundo a qual essa multiplicidade representaria um sistema permanente e constitutivo de “direções do espírito” ou “consciência”. Isso implicaria que o homem sempre tenha

feito religião, filosofia, ciência, poesia e “arte de prudência” ou experiência da vida, ainda que em doses variadas. O que variou seria, pois, o conteúdo ou o produto que em cada época resultava dessas direções do fazer. O fazer mesmo — religião, filosofia, poesia — fica assim distinto e abstrato em relação a seus conteúdos particulares e mutáveis; portanto, como uma “faculdade” ou potência do espírito sempre presente e essencial ao homem.

Mas se analisamos, por exemplo, a ocupação ou o fazer que é conhecer, logo notamos que não tem sentido como faculdade abstrata, pois surge desde logo ligada essencialmente a um conteúdo particular. A variação nas teorias que o conhecimento forja é amplíssima, mas não ilimitada. O homem não se ocupa em conhecer — e, portanto, em filosofar e em fazer ciência — se não crê previamente que o que há, a “realidade”, consiste em coisas que têm ser, e que este ser, numa ou noutra medida, é acessível às operações intelectuais. O conhecer enquanto tal é, pois, uma “teoria” determinada, uma crença precisa.

Como esta não pode ser inata — como o seria uma mera, abstrata “faculdade” —, quer dizer que o homem chegou a ela num certo dia e por um determinado caminho, ou seja, em virtude de certas experiências vitais feitas na etapa anterior. O conhecer supõe, pois, um estado anterior em que o homem não vivia na crença de que as coisas têm um ser inteligível, mas em outra crença para a qual o que há não são propriamente coisas, “natureza”, ser, mas sim vontades incoercíveis e livres, em relação às quais não tem sentido se comportar investigando, mas sim de outras formas, como a oração, o culto, etc. Essa crença, que em sentido lato podemos chamar de “religião”, desenvolveu suas experiências possíveis até esgotar-se, isto é, até deixar o homem convencido de que não há “deuses”, mas somente coisas nuas que têm um ser invariável.

Nessa crença, geradora do fazer que é conhecimento, é que nós estamos, e pode-se mesmo afirmar que avançamos muito no desenvolvimento de suas experiências peculiares. Mas é claro que o homem esgotará também o âmbito de possibilidades que essa crença inspira, e passará a outra. Portanto, o conhecimento e sua forma radical, que é a filosofia, não são uma atitude definitiva do homem, mas somente histórica — o presente humano.

Poderíamos submeter a análise semelhante o fazer religioso, e então veríamos que também ele foi, em seu puro e rigoroso sentido, uma conjuntura histórica. Mas ao precisar essa análise descobriríamos que, assim como é um erro chamar de conhecimento qualquer fazer que tenha alguma similitude abstrata com o que é, concreta e plenamente, o

conhecer, também é um erro chamar de religião comportamentos muito díspares. Já é notória a diferença entre religião e mitologia. Continuando por este caminho de estrita análise, será preciso formar numerosos conceitos novos para definir os distintos sistemas de crenças básicas pelos quais o homem passou. O mesmo acontece com a poesia.

Aquela multiplicidade fixa de supostas direções permanentes e constitutivas do espírito humano fica, além de enriquecida, repartida no tempo numa série dialética de sistemas de crenças que se sucederam um ao outro porque o subsequente supunha necessariamente o antecedente.

V

A filosofia surge, pois, como um fazer necessário ao homem que se encontra conhecendo, isto é, crendo que o que há é de tal modo que com seus próprios meios intelectuais, com o que se costuma chamar *sensu lato* de “razão”, pode orientar-se em sua vida.

A pluralidade de verdades inconexas ou antagônicas em que o homem se encontra conhecendo constitui uma constante apelação a uma certeza ou verdade radical. A busca dela é a filosofia.

Toda verdade nos revela algo que há. Mas ao entrar em colisão com outra de igual vigor, encontramos-nos não só com o fato de haver dois algos antagônicos, mas de, ao havê-los ambos, isto é, ao serem realidades, converte-se para nós em problema o sentido do há, da realidade, e nos perguntamos: há o primeiro algo no mesmo sentido que há o outro? É tão real a vareta que toco dentro da água e que é reta quanto a mesma vareta que vejo e que está quebrada? Não resta dúvida de que há ambas: mas faz-se questão se as há no mesmo sentido, se sua realidade é semelhante ou se a de uma é secundária à da outra.

Isso nos impõe a necessidade de entrarmos num acordo conosco mesmos a respeito de qual é a realidade radical, ou, em outras palavras, a respeito do que verdadeira e inquestionavelmente há. Uma vez na certeza sobre esse ponto seria fácil ou pelo menos possível dirimir toda outra questão entre realidades mediante sua organização num sistema.

Eis aqui por que a filosofia se apresenta como pergunta pela realidade radical ou primária.

VI

Do passado da filosofia emergem duas exemplares respostas para essa pergunta. Uma afirma que o que verdadeira e ultimamente há consiste em coisas e no seu conjunto, ou mundo. É o chamado realismo. A outra sustenta que não pode haver somente nem primeiro coisas, porque esta afirmação implica uma testemunha de que elas há, portanto, uma mente para quem elas há. Mas essa testemunha ou mente, por sua vez, não pode testemunhar senão que elas há para ele, que elas há somente e na medida em que ele assiste às coisas, isto é, que as pensa. Esta resposta é o que se chamou de idealismo.¹⁹

Ensimesmar-se e alterar-se

I²⁰

Na Praça Maior de Madri, que conserva tão intacto seu século XVII e sabe tão saborosamente a Felipe III e Felipe IV, havia, quando eu era garoto, um charlatão que procurava atrair a atenção dos bobos com um jogo de mãos, sempre o mesmo. “Aqui está o ovo” — gritava apontando um lado — “e aqui está o lenço!” — gritava apontando o outro. “Trata-se, senhores, de fazer o ovo passar para dentro do lenço e depois o lenço para dentro do ovo!”.

Mais tarde, pensando apaixonadamente sobre o mistério da história humana, no sentido de suas grandes mudanças atmosféricas, eu me lembrei muitas vezes do jogo de mãos que esse charlatão fazia. Em todas as suas dimensões, nossa existência é um confronto perene de dois elementos heterogêneos: o homem e seu antagonista, esse “outro” que não é o homem e que o rodeia, o envolve e o aprisiona, chame-se de circunstância, ou mundo, ou Deus, ou como se queira. Essa dualidade e contraposição é sempre uma luta, um magnífico combate, sejam quais forem as formas e as feições que adote: angústia ou alvoroço, tragédia ou comédia. Essa polêmica, que constitui a matéria mesma de que nossa vida é feita, reside na necessidade de que o homem e o mundo, que são mutuamente estrangeiros, heterogêneos, se façam homogêneos, se identifiquem. Quando isso acontecer, se acontecer, a vida humana deixará a si mesma para trás convertendo-se em divina existência. Porque a diferença última entre Deus e o homem consiste no fato de que, para o pobre homem, viver significa estar numa circunstância, portanto, em algo que não é ele, que lhe é alheio e estranho. Por isso passa a vida

“estranhando-se”. Deus, ao contrário, existe flutuando em seu próprio elemento: nada lhe é estranho, banha-se em si mesmo e habita em seu próprio país, em sua própria casa. Deus é sua própria circunstância. Quando o cristão diz que Deus nos fez à sua imagem e semelhança talvez diga algo verdadeiro, mas exagera um pouco, exagera bastante. E esse exagero acaba sendo muito cruel. É quase uma chacota. Porque o que o cristão quer dizer com isso é que o homem tem de Deus precisamente o que lhe falta. O homem — diferente do mineral e talvez do animal — tem, de fato, a necessidade, queira ou não, de unificar-se com seu entorno para se sentir “em casa” nele; nesse sentido tem, portanto, a necessidade de ser como Deus. Mas isso supõe que lhe falta essa unificação e que possui dela apenas o que de mais oposto pode haver em relação a uma coisa, a saber, o desejo dela. Do mesmo modo pode-se definir o maneta dizendo que é um homem com dois braços, só que faltando um. Esse ter o que não se tem, esse sentir a falta de algo do qual precisamos, esse ser substancial e ativamente necessitado é a condição do homem.

Mas semelhante maneira de definir a vida humana por seu lado triste e deficiente, mesmo sendo verídica, é parcial. Parece evidente que, se fosse apenas isso — defeito e essencial desventura —, ao chegar à vida o homem a abandonaria. Mas se continua nela, se vive, é porque aceita o defeito, a desventura, a dificuldade e o absoluto risco que ela é. E então a converte de desdita e desventura numa tarefa entusiasta que se aceita, isto é, em aventura e empresa. Sendo assim, transparece em minha interpretação da vida a união indissolúvel, a mútua necessidade de virem a uma síntese as duas grandes verdades históricas sobre ela: a cristã, para a qual viver é ter de estar num vale de lágrimas, e a pagã, que converte o vale de lágrimas em um stadium para o exercício esportivo. A vida como angústia e a vida como empresa. Repito meu raciocínio: para sentir a angústia é preciso manter-se na vida. Se eu vou embora da vida, acaba-se a angústia. Mas manter-se na vida é aceitar liberrimamente a tarefa penosa que ela é. E isso é a definição do esforço esportivo.

II²¹

A liberdade é um movimento com seu terminus a quo e seu terminus adquem. De que nos liberta Goethe, e para o quê? “Posso chamar-me seu libertador” — disse aos jovens — “porque em mim averiguaram que, como o homem vive de dentro para fora, também o artista tem de criar de dentro para fora, já que, faça os gestos que fizer, nunca poderá dar à luz outra coisa senão seu próprio indivíduo”. A libertação de que se trata é, pois, a libertação de si mesmo. O terminus a quo é... o restante, o que

não é o “si mesmo”. Esse velho mandarim me convida a evadir-me do restante como de uma prisão e a me instalar em mim mesmo. Não sabemos bem em que consiste o “mim mesmo”. Não importa: “ser si mesmo” representa para nós a carícia mais secreta e profunda, como se acariciassem a nossa raiz. É a promessa da máxima voluptuosidade. Recordem os versos mais citados de Goethe: “Suma delícia das criaturas é somente a personalidade” (o ser si mesmo)... Vamos apalpar, tremendo de prazer, as morbidezes do eu. Mas... onde ele está? Nós o buscamos ao redor e não o encontramos. Penetramos em nosso interior certos de encontrá-lo. Imaginamos nosso interior como um recinto, uma câmara hermética e limitada, onde nosso eu não pode se perder, escapular, fugir. Ali não haverá escapatória: poderemos pegar nosso eu pelo cangote, como o policial faz com o ladrão encurralado. E, de fato, nossa intimidade tem suas quatro paredes bastante definidas. O problemático é o fundo, nosso fundo. Nós nos perguntamos: creio eu no fundo nisso que pareço crer — na política, na arte, na ciência, no amor? Porque o “mim mesmo” consistirá no que eu for no fundo. Eu começo a levantar os assoalhos de minha intimidade, como um arqueólogo que busca, sob a graça da paisagem visível, a Tróia autêntica, a Tróia de Príamo e Enéias. Vão empenho! As camadas geológicas de meu fundo sucedem-se umas às outras, com sua fauna variada, suave a atroz. E não sou ultimamente este, nem este, nem este mais de baixo. São falsos eus que me colonizaram, que vieram de fora: idéias recebidas, preferências que o entorno me impôs, sentimentos de contágio, personalidades minhas que a todo momento posso revogar, substituir, modificar. E eu, incitado por Goethe a essa excursão vertical, busco meu eu mesmo, não um eu qualquer: meu eu necessário, irrevogável. Não é esse exasperado afã por colocar o pé em terra firme, na autoctonia de si mesmo, o que mobiliza todas as grandes figuras de Goethe?... Werther dispara a pistola contra o namorado de Carlota como contra um transeunte. Era um dos seus eus, que passava diante de seu autêntico eu e o interceptava à comunicação. A prova disso é que, se a ferida não tivesse sido mortal, poderíamos imaginar toda uma biografia de Werther para além de seu suicídio — a de Goethe. Wolfgang deixa, entre as garras da paixão cega, o fraque azul, como uma pele de cobra, e ele escorre, liberta-se para longe, nadando pela costa de si mesmo. Nosso fundo é mais abismal do que supúnhamos. Por isso não há meio de capturar nosso “eu mesmo” na intimidade. Goethe nos propõe outro método, que é o verdadeiro. Em vez de nos pormos a contemplar nosso interior, saíamos para fora. A vida é precisamente um inexorável “para fora!”, um incessante sair de si para o universo. Se eu pudesse viver dentro de mim, faltaria ao que chamamos de vida seu atributo essencial: ter de sustentar-se num elemento antagônico, no entorno, nas circunstâncias. Essa é a diferença entre Deus e nós. Ele está dentro de si, flutua em si mesmo; o que o

rodeia não é diferente do que Ele é... Mas a vida humana é precisamente a luta, o esforço, sempre mais ou menos falido, de ser si mesmo. A rigor, para Deus não há um dentro nem um fora — porque não vive. A contraposição surge no caso do homem: este é um dentro que tem de se converter num fora. Nesse sentido, a vida é constitutivamente ação e tarefa. O dentro, o “si mesmo” não é uma coisa espiritual contraposta às coisas corporais do entorno. A psique não é senão um quase-corpo, um corpo fluido ou espectral. Quando olho, de costas para o entorno físico, essa minha suposta intimidade, o que encontro é sempre minha paisagem psíquica, mas não meu eu. Este não é uma coisa, mas um programa de tarefas, uma norma e um perfil de conduta. Por isso, no mesmo trecho quase póstumo que agora comentamos, Goethe explica seu ato libertador do si mesmo dizendo: “Agora já não tendes uma norma” — entenda-se, recebida —; “agora tendes de dá-la a vós mesmos”. Agora se compreende por que o eu resulta inacessível quando o buscamos. Buscar é uma operação contemplativa, intelectual. Só se contempla, se vê, se busca coisas. Mas a norma surge na ação. No choque enérgico com o fora, brota clara a voz do dentro como um programa de conduta. Um programa que se realiza é um dentro que se torna um fora.

NOTAS DE RODAPÉ

1 [As primeiras páginas desta aula foram publicadas por Ortega sob o título de Sobre el estudiar y el estudiante, Obras completas, vol. IV, 1947].

2 “A ponerles bolas en los cuernos”. — nt

3 “Apesadumbrado”: “tristonho” a partir da raiz de “pesado”. — nt

4 [Os últimos parágrafos desta aula reiteram ou parafraseiam os finais da aula X do curso ¿Qué es filosofía?, de 1929, publicado nesta coleção]. V. O que é filosofia?, Campinas, SP: Vide Editorial, 2016. — nt

5 “Muchas existencias”: existencia tem a acepção de “unidade de uma mercadoria”. — nt

6 “Que me extraña”: extrañar tem tanto o sentido de “estrANHAR” e “ser estranho” como o de “faltar”, “sentir falta”. — nt

7 [Numa nota do próprio punho de Ortega que se refere ao término do manuscrito desta aula lê-se: “Seguiram as páginas 1, 2 e 3 de Ensimismar-se e alterar-se, I, e, em seguida, leitura de parágrafos sobre o eu em Goethe”. Reproduzo os textos aludidos no Anexo 2, que complementa, assim, esta aula VI].

8 [Neste lugar do manuscrito há uma nota à margem que diz “Releitura das primeiras páginas da aula V”].

9 O que nega seu serviço nos nega, se opõe a nós. O mundo nasce diante de nós como um “não”. Retira-se ao Aventino — a greve —, descobrimento do mundo do trabalho. O mundo mágico não seria mundo senão eu mesmo: Deus. Não é que seu pensar seja criar; Deus não pensa [nota do autor à margem].

10 [Conforme o leitor observará, as duas aulas precedentes e outras posteriores são mais breves que as restantes, e a redação do manuscrito se torna mais sintética e implícita. Tenha-se em mente que estas páginas reproduzem um texto preparatório de algumas aulas universitárias, e que a exposição oral costumava sempre exceder o manuscrito prévio. E, além disso, que o conteúdo da aula de um dia concreto podia não coincidir com as numeradas separadamente neste manuscrito].

11 [Sobre o pensamento sociológico de Ortega, ao qual se referem as considerações anteriores, veja O homem e os outros (Campinas, SP: Vide Editorial, 2018. — ne)].

12 [O texto reproduz parágrafos do livro A natureza do mundo físico (1929), de Sir A. S. Eddington, que foram lidos e comentados por Ortega no começo desta aula. Utilizo a tradução publicada pelas edições da revista Sur, de Buenos Aires, em 1938].

13 [A parte final da aula consta, no manuscrito, somente das anotações que transcrevo. O começo da mesma, ao que parece, se extraviou].

14 Pode-se intuir que a descrição da formação do “tópico” fosse similar à do “uso”, feita pelo autor especialmente em O homem e os outros (Campinas, SP: Vide Editorial, 2018), de certa forma por ser, no campo da linguagem verbal e do pensamento, uma espécie desse gênero. — nt

15 Fédon, 101d.

16 O “Barón de la Castaña”, na versão espanhola de Saturnino Calleja. — nt

17 [Falta o restante do manuscrito desta aula].

18 [Destas seis teses, as I, II e III foram distribuídas por Ortega aos alunos presentes em seu último curso professado na Universidade de Madri, em 1935–1936, mas sua continuação, as teses IV, V e VI (inacabada) eu as encontrei entre seus manuscritos. Por ocasião do décimo aniversário da morte do filósofo, publiquei essas teses na Revista de Occidente em outubro de 1965].

19 [Aqui se interrompe o manuscrito].

20 [O ensaio “Ensimesmar-se e alterar-se”, incluído na edição das Obras completas, imprimiu-se no jornal La Nación de Buenos Aires nos dias 19 e 26 de março e 2 de abril de 1933. Apesar da semelhança no título, não se trata do texto do primeiro capítulo do livro O homem e os outros, denominado “Ensimesmamento e alteração”. Ele foi reproduzido na revista Cuadernos Hispanoamericanos, Madri, setembro de 1975, e na 7ª edição de Meditación de la técnica, na Coleção El Arquero, Madri, 1977. O fragmento transcrito aqui é o indicado na nota de Ortega citada na página 119 deste volume].

21 [Quais poderiam ser as páginas sobre o eu em Goethe a que Ortega se referia em sua mencionada nota? Esse dado nos é fornecido por outra nota do autor em seu ensaio “Pidiendo un Goethe desde dentro”, na qual disse: “Ver meu ensaio ‘Goethe, el libertador’, publicado em 22 de março (de 1933) na Neue Züricher Zeitung e lido com ampliações na Universidade de Madri em 30 de março”. Reproduzo aqui as páginas do mencionado ensaio “Goethe, el libertador” que, provavelmente, foram as utilizadas por Ortega para rematar a aula VI de seu curso na universidade].